CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1952. — Imprimeur, n° 903.

LA MAISON-DIEU

N° 32

SOMMAIRE

Le baptême, entrée dans le peuple de Dieu

Nous publions ici les principales études d'une session de Versailles, elle-même préparée par une session de Vanves[1] *(Quasimodo 1952) et par une année de recherches et d'échanges.*

Le sujet traité nous a été imposé par la logique des travaux de la session précédente, consacrée aux problèmes de la Communion solennelle (cf. Lex Orandi, *n° 14,* La Maison-Dieu, *n° 28). Ces problèmes, en effet, se posent bien avant qu'il soit question pour l'enfant de renouveler sa profession de foi devant la communauté chrétienne : au moment où il émet cette profession, où il est reçu dans cette communauté par le baptême.*

Tout notre objet est donc d'étudier le baptême, non pas tant dans son efficacité sanctifiante ou dans sa mystique pascale[2] *que dans son aspect ecclésiologique, comme sacrement de l'incorporation chrétienne.*

Il est inutile de présenter en détail les études qui composent ce cahier. On voudra bien se reporter aux conclusions de la session, p. 161, qui en dégagent les implications doctrinales et les orientations pastorales auxquelles nous attachons le plus d'importance.

• L'abondance de matière nous oblige à retarder la publication du rapport ecclésiologique prononcé par le R. P. Liégé à Versailles. Ce rapport paraîtra dans un de nos fascicules de 1953.

*
* *

LES SOURCES LITURGIQUES

Louis Bouyer. *Le symbolisme des rites baptismaux.* 5
de l'Oratoire.

Bernard Botte, O. S. B. *L'interprétation des textes*
Moine du Mont-César. *baptismaux* 18

---

1. Cette session de Vanves ne donnera lieu à aucune publication particulière.

2. Rappelons quelques-uns des articles que *La Maison-Dieu* a déjà publiés sur le baptême :

- Un fascicule spécial : *Le baptême, sacrement pascal* (n° 6) avec, entre autres, des articles de
  Lambert Beauduin : *Baptême et Eucharistie* (pp. 56-75).
  H.-F. Dondaine : *Le baptême est-il encore le sacrement de la Foi* (pp. 76-88).
- Ch.-Y. Héris : *Le salut des enfants morts sans baptême* (n° 10, pp. 86-105).
- Paul Doncoeur : *La catéchèse du baptême* (n° 16, pp. 48-59).
- Louis Beinaert : *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême* (n° 22, pp. 94-120).
- Henri Jenny : *Pourquoi renouveler les engagements du baptême dans la nuit de Pâques* (n° 28, pp. 63-79).

LES SOURCES BIBLIQUES ET THEOLOGIQUES

ANTOINE CHAVASSE. Professeur aux Facultés catholiques de Lyon. *Du peuple de Dieu à l'Eglise du Christ* 40

JOSEPH SCHMITT. Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique*.... 53

A.-M. ROGUET, O. P. *La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise*..... 74

LEGISLATION ET PRATIQUE

ROGER ETCHEGARAY. *La législation de l'Eglise sur le baptême des enfants de catholiques non pratiquants*... 90

E. DIEBOLD, C. M. Directeur au grand Séminaire de Nice. *L'effacement des perspectives communautaires dans la législation baptismale* 118

PIERRE-M. GY, O. P. Professeur au Saulchoir. Quamprimum. *Note sur le baptême des enfants*..... 124

ALPHONSE HONORÉ. Aumônier du foyer de l'Assistance publique. *Le baptême dans les cliniques*.. 129

JEAN SAUVAGE. Directeur du Séminaire de Merville (Nord). *Initiatives pastorales pour valoriser l'aspect communautaire du baptême* 143

Conclusions de la session..... 161

A travers les revues, par Pierre-M. GY.

Pourquoi la Vigile pascale a-t-elle été restaurée ? (J. LOEW, dans *Theologische-practische Quartalschrift*) 167

Liturgie et œcuménisme (C.-J. DUMONT, dans *Vers l'Unité chrétienne*) 170

Chronique : Centre de Pastorale liturgique..... 39, 89, 128 et 172

La Maison-Dieu 1952 (Tables) 173

LA MAISON-DIEU

1953

ABONNEMENTS ET REABONNEMENTS

Nous avons été heureux en 1952 non seulement de noter la fidélité de nos abonnés, mais encore d'accueillir un nombre important d'abonnés nouveaux.

Ceci nous permet de maintenir les prix d'abonnements sans augmentation et même d'établir des conditions spéciales à l'avantage de ceux qui s'abonneront ou se réabonneront **avant le 15 janvier** et faciliteront ainsi les travaux administratifs. Voir ces conditions à la page 2 de couverture.

LE SYMBOLISME DES RITES BAPTISMAUX

La grâce dans les sacrements, et pour commencer dans le baptême, se trouve transmise par le moyen de signes sensibles, de symboles qui contiennent ou opèrent ce qu'ils symbolisent. Et ce symbolisme est essentiel au monde sacramentel, non pas que le sacrement se réduise au symbole comme le veulent les protestants, mais parce que c'est ce qu'il symbolise qu'il transmet, de sorte que la grâce sera reçue avec une foi vivante seulement si et pour autant que le symbolisme sacramentel demeurera transparent. Ceux pour qui le symbole sacramentel est devenu un hiéroglyphe indéchiffrable recevront bien la grâce, mais comme un don scellé dont ils seront incapables de briser le sceau. Or le grave problème est là pour nous aujourd'hui : les hommes auxquels nous tentons d'apporter la grâce sous son enveloppe sacramentelle sont-ils encore capables de percer cette enveloppe ? Cette grâce est-elle encore pour eux susceptible de parler ainsi à leur esprit et à leur cœur ? Et avant tout, quand nous baptisons des hommes pour les introduire dans l'Église, ces impositions des mains, ces insufflations, ces onctions, l'ablution baptismale elle-même, puis le vêtement blanc, la lumière, tout cela n'est-il pas devenu plutôt un écran et peut-être un objet de scandale, bien plus que le canal de la grâce ? Ce symbolisme n'est-il pas lié à une culture devenue lettre morte pour nos contemporains, tout simplement parce que le monde qui l'avait produite est mort lui-même et remplacé par un autre tout différent ?

Voici, croyons-nous, le problème qu'une pastorale liturgique doit se poser hardiment. C'est celui que nous voudrions tenter d'éclairer. Mais notre première remarque sera pour nous mettre en défiance à l'égard d'une position du

problème aussi générale, et par suite aussi abstraite, que celle que nous venons de formuler. Nous avons exposé les choses ainsi parce que nous n'avons pas voulu éviter même les formulations les plus radicales. Mais ce nous est une bonne occasion déjà de nous demander si une certaine formation philosophique du clergé ne l'amène pas parfois, même quand il croit réagir avec le plus d'audace au nom des besoins de l'âme contemporaine contre des traditions devenues routinières, à donner aux problèmes de psychologie concrète une espèce de faux air d'absolu qui les rend insolubles, mais seulement parce que d'abord irréels.

I

Qu'il puisse y avoir des difficultés suscitées à la mentalité moderne par le symbolisme des rites baptismaux en soi, c'est possible et nous en viendrons à les discuter. Mais le plus gros problème n'est pas là, et c'est bien plutôt qu'il n'y a à peu près plus de symboles du tout dans nos rites tels que nous les célébrons. Nous avons remplacé insensiblement le symbole par une espèce de signe abstrait du symbole qui est au symbole ce que l'absorption d'une pilule peut être à un repas. Le vrai symbole, lui, est plus parlant que toutes les paroles, et c'est pourquoi Notre-Seigneur a voulu joindre dans l'économie des moyens de grâce le symbole à la parole, pour qu'il dise ce qu'aucune parole ne peut dire. Car il est, le vrai symbole, un acte vivant qui prend l'homme tout entier, corps et âme, et lui fait découvrir dans une action où il est entraîné, avec sa chair, son cœur et son esprit, la vérité qui, dans des paroles, resterait une abstraction, alors qu'elle est appréhendée comme réalité dans un acte concret. Au contraire, nous en sommes venus, nous, à tenter vainement, par un flot de paroles impuissantes, de rendre quelque sens à des gestes décharnés, privés de toute vie réelle. L'espèce de dessiccation, de ratatinement subi par les anciens rites baptismaux fait qu'ils ne sont plus des symboles à proprement parler, parce qu'ils ont rétrogradé en deçà du minimum sensible où ils pouvaient encore émouvoir l'imagination vivante. Un abus des distinctions abstraites de la théologie morale nous amène à utiliser

comme ablution, comme onction, comme vêtements, etc., des gestes ou des choses qui peuvent répondre encore à la définition qu'on en donne dans l'abstrait mais qui ne sont plus du tout chargés de la puissance de suggestion propre à l'eau qui lave vraiment, à l'huile qui fortifie les muscles, au bel habit de fête qu'on met le dimanche, etc. Ce n'est pas ici la signification du symbole qui est tellement morte que le symbole lui-même.

Tenons-nous-en au rite central. Quel rapport y a-t-il entre l'expérience d'un homme qui reçoit sur le front quelques gouttes d'eau vite essuyées et l'expérience d'un homme qui a pris un vrai bain ? Si seulement nous célébrions encore les baptêmes comme on le fait en Orient, où l'on met l'enfant tout nu, où on le plonge trois fois jusque par-dessus la tête dans l'eau d'une vraie baignoire, peut-être que les gens les plus réfractaires à la poésie primitive y comprendraient tout de même quelque chose. L'ouvrier qui sort d'un travail salissant et accablant et qui va prendre une bonne douche ou piquer une tête dans une piscine avant de passer la soirée en famille ou avec des camarades sait parfaitement ce que cela veut dire qu'avoir fait peau neuve, que se sentir un autre homme après s'être plongé dans l'eau. Mais qu'est-ce qu'il peut retrouver de commun avec cette expérience pour la transposer spirituellement quand il voit le curé effleurer à peine de trois gouttes d'eau vite épongées le front de son enfant ?

S'il en est ainsi du rite central, que dire des rites annexes ? La prise de possession qu'implique l'imposition des mains signifierait peut-être quelque chose pour lui s'il pouvait y reconnaître le geste de la mère qui prend dans ses bras ses enfants après une longue séparation. Mais comment percevoir quelque chose de cela dans le geste distrait du curé affairé à lire dans son livre et qui étend vaguement la main ou l'étole dans la direction du néophyte ?

Le symbolisme de l'onction est peut-être un des plus délicats à ressaisir aujourd'hui parce que l'huile n'a plus son rôle de l'antiquité, où elle était à la fois savon, parfum, médicament. Mais encore faudrait-il d'abord qu'on puisse se douter qu'il y a de la vraie huile dans les burettes où le curé fourre son doigt de temps en temps, et puis que ce qu'il fait avec elle est vraiment une onction. On sait bien

que les nageurs qui vont prendre le départ pour la course de Noël s'enduisent de corps gras; on a vu les coureurs cyclistes se frotter d'embrocation avant de pédaler dur; on s'est peut-être soi-même servi de produits plus ou moins similaires avant de s'exposer à un bain de soleil. Mais quel rapport y a-t-il entre tout cela et ce pouce qui va furtivement du petit gobelet mystérieux à un coin de la peau vite frotté de coton avant qu'on ait même pu percevoir qu'on y avait déposé quelque chose ? Et ce chiffon blanc qu'on étend une seconde sur une tête en le baptisant lui-même « vêtement », et ce cierge qu'on fait toucher « symboliquement » comme on dit par antiphrase, mais dont personne ne pourrait imaginer qu'il a quelque chose de commun avec la lampe qu'on prend en main pour s'avancer hardiment dans une nuit obscure! etc.

La première, la préalable condition qui doit être réalisée si l'on veut que nos symboles redeviennent accessibles, c'est donc qu'ils redeviennent des symboles.

Avant d'aller plus loin, il faut commencer par reconnaître une déficience qui ne vient pas du tout des fidèles et de leur endurcissement supposé à l'égard des symboles rituels mais d'abord des prêtres eux-mêmes. Une formation lacunaire et parfois déviée, une trop grande promptitude à transcrire les vérités religieuses dans les catégories d'une philosophie abstraite, une façon de traiter les rites et leur matière trop exclusivement dominée par la casuistique nous enfoncent dans un faux spiritualisme engendrant une apathie mortelle à l'égard de ce que les fidèles attendent de nous, au contraire, comme une réalité vivante. Nous croyons que vivre en Dieu, c'est simplement vivre « en dedans », et alors nous confondons la transparence nécessaire aux symboles religieux que nous avons à manier avec une espèce de sclérose combinée d'inconsciente négligence, et c'est ainsi que nous faisons des énigmes des plus vivantes images, réduisant les signes sacrés à des écrans opaques.

II

Cependant, même en insistant vigoureusement sur l'importance de ces remarques, nous ne songeons pas à nier

que le problème puisse s'étendre au delà. Si c'est souvent l'atonie des prêtres eux-mêmes à l'égard du symbolisme qui prive les fidèles d'y comprendre quelque chose, en les privant de vrais symboles, il est bien certain qu'ils rencontrent dans leur propre mentalité des obstacles innés au symbolisme de la liturgie en général et de la liturgie baptismale en particulier. Les symboles qu'elle manie sont plus ou moins de ceux que suggère une civilisation rurale, développée près de la nature, accordée à ses rythmes, habituée à la familiarité des éléments bruts et des forces naturelles intactes. Là où le jour et la nuit coupent la vie de l'homme en deux, là où il vit près des sources et des cours d'eau, où il cultive le blé, la vigne et l'olivier, tout cela est plein de sens. Mais comment pourrait-il encore en être ainsi lorsque l'électricité fait qu'il n'y a pratiquement plus de distinction réelle entre le jour et la nuit, là où l'eau ne jaillit que de prosaïques robinets, cependant que l'huile, en dehors des assaisonnements, n'est plus guère qu'une survivance archaïque ? Ne faudrait-il pas alors rechercher ou créer un symbolisme accordé non plus à cette vieille civilisation rurale et agraire, mais à nos civilisations urbaines et industrielles ?

L'antiquité chrétienne a simplement repris et christianisé les symboles alors utilisés par les cultes païens. Ne devrions-nous pas aujourd'hui de même adopter hardiment les symboles élaborés par les grandes créations mythiques de l'humanité contemporaine, ceux que les fêtes plus ou moins spectaculaires organisées autour de l'idéologie marxiste, par exemple, peuvent mettre en œuvre ?

Mais ici, à nouveau, nous nous lançons sans le voir dans l'abstrait. Car, d'une part, la civilisation urbaine et les mythes qu'elle a engendrés n'ont pas précisément créé de nouveaux symbolismes, cependant que, d'autre part, cette civilisation n'a pas tellement supprimé que refoulé le vieux fonds symbolique de l'humanité primitive.

Le premier point doit d'abord être bien éclairé : car il faut voir que nous n'avons pas à opter entre un symbolisme archaïque et un symbolisme moderne, mais seulement entre ce vieux symbolisme rural et agraire qu'on nous dit un peu vite dépassé et pas de symbolisme du tout. Il faut en effet souligner que la civilisation industrielle n'a pas jusqu'ici

créé de nouveaux symboles. Qui plus est, il semble tout à fait contraire à sa nature d'en créer. Les manifestations d'ambiance religieuse, ou à tout le moins mythique, dont les partis et les régimes collectivistes sont si friands, généralement axées comme elles le sont en Russie ou en Yougoslavie sur l'effort créateur d'un monde nouveau appuyé sur l'industrie et non plus l'agriculture, sont étonnamment pauvres en symboles. Ni la faucille et le marteau, ni l'étoile rouge ne sont à proprement parler des symboles, mais tout au plus des signes de ralliement. Ce qui crée dans les grands rassemblements de la place Rouge l'atmosphère quasi religieuse qui nous paraît si proprement moderne, ce sont les manifestations de masse, les slogans indéfiniment répétés, soit sur des banderoles, soit dans des chants ou des chœurs parlés, ou encore les portraits d' « hommes providentiels » exposés ou promenés à bout de bras. Rien de tout ceci n'a quelque chose à faire avec le symbole.

Est-ce là simplement lacune momentanée et devons-nous croire qu'à la longue le paganisme moderne se créera ses rites symboliques, comme l'ancien l'avait fait? C'est bien peu probable, car la création rituelle en général, la création de rites symboliques en particulier suppose une attitude de l'homme à l'égard des choses, à l'égard du monde matériel, qui est aussi précisément celle d'une civilisation agraire qu'elle n'est pas, et ne peut être, celle d'une civilisation industrielle. La première, en effet, suppose une reconnaissance de l'autonomie et de la souveraineté de la nature et de ses rythmes à l'égard de la vie humaine, une acceptation de ceux-ci et une adaptation de l'homme lui-même au monde, vu plus ou moins clairement comme une révélation de la divinité à l'égard de laquelle l'homme, en étant religieux, avoue sa dépendance. La civilisation industrielle, au contraire, est toute fondée sur la revendication de l'homme qui se dresse face à la nature pour nier et renverser cette dépendance. Elle est un effort non pas pour que l'homme se plie au divin épars dans la nature ou transparaissant à travers elle, mais pour qu'il réduise la nature à ses propres desseins et l'amène à dépendre en quelque sorte de sa propre intelligence et de sa propre volonté. Loin de retremper l'homme dans la nature-mère et de l'y réadapter, elle cherche à capter la nature pour l'homme et à forcer

celle-ci à se faire la servante des desseins humains. Dans la mesure par conséquent où la civilisation industrielle réussit, elle tue le symbolisme des choses, qui les faisait en quelque manière maîtresses de l'esprit humain, alors que c'est au contraire cet esprit qui, par l'effort industriel, prétend maîtriser les choses.

Faut-il donc en conclure que le symbolisme est mort pour l'homme moderne, dans la mesure où il est l'homme de la ville et l'homme de l'usine? Cette conclusion précipitée méconnaîtrait, croyons-nous, les limites de la civilisation industrielle qu'elle ne saurait transgresser sans se détruire elle-même et, du même coup, un phénomène psychologique très frappant dans toutes les sociétés urbaines et que nous pourrions appeler un retour de flamme du rural, de l'agraire, du primitif.

L'opposition entre l'industrie humaine et la nature laissée à son propre jeu n'est que relative. C'est en effet seulement en s'appuyant sur le jeu même des forces naturelles que l'homme moderne arrive à les maîtriser et à les asservir à son propre usage. Quand il est tenté de l'oublier, sa machinerie s'affole simplement entre ses mains et, au lieu de continuer à le servir, l'asservit lui-même bien plus brutalement encore que la nature « primitive » n'asservissait l'homme primitif. C'est ce qui nous a permis de dire que la civilisation agraire de l'homme primitif n'est pas remplacée mais simplement refoulée par la civilisation industrielle de l'homme moderne, avec tout ce que cette notion de refoulement implique, nous le savons aujourd'hui, de tendances non pas du tout supprimées mais bien au contraire exacerbées. D'où ce que nous avons appelé les retours de flamme. Nous voulons dire par là que, dans toutes les civilisations urbaines, loin que le goût et le besoin des rythmes de la vie rurale, avec tout ce que ces rythmes embrassent, s'oblitèrent ou s'effacent, ce goût et ce besoin se préparent simplement des retours triomphants. Notons-le bien, les primitifs sont candidement ignorants du charme et de la beauté de la vie primitive. Ce charme et cette beauté sont proprement une invention des citadins. Les paysans non évolués mangent leur pain, ils boivent leur vin, ils se baignent dans leurs rivières, ils cultivent leurs oliviers sans se douter du tout qu'ils font ainsi des choses exquises ou

extraordinaires. Au contraire, ce sont les modernes, les civilisés qui ressentent comme une passion sourde mais d'autant plus lancinante le besoin qui n'est même pas senti tant qu'il est immédiatement satisfait.

Que se passe-t-il autour de nous ? Les campagnards regardent avec des yeux ronds les campeurs. Les naturistes ne se recrutent que parmi les intellectuels ou les bureaucrates. Une troupe de petits scouts de Belleville ou de Billancourt fait naïvement des expériences que le P. Doncoeur qualifierait de dionysiaques, à respirer l'air des bois, à boire l'eau des ruisseaux, ou mieux encore à s'y laver les pieds, alors que de petits paysans sont totalement incapables de rien trouver à tout cela d'exaltant.

Les psychologies contemporaines qu'on appelle psychologies des profondeurs ont mis en évidence que ce que l'homme primitif faisait, disait, pensait dans sa vie éveillée, l'homme moderne ne peut cesser de le faire, de le dire, de le penser dans la vie de ses rêves. Et si ces rêves, par la poésie sous l'une ou l'autre de ses multiples formes, n'arrivent plus à se frayer une voie canalisée dans la vie de tous les jours, c'est la névrose qui éclate, c'est la vie consciente, en d'autres termes, qui fait explosion, comme une croûte refroidie que la flamme intérieure, n'ayant pu la fondre et la remodeler, fait simplement sauter en morceaux.

Certes, l'homme moderne, l'homme de la ville et de l'usine a maintenant une certaine distance entre sa conscience claire et les symboles immédiatement présents à l'homme primitif, à l'homme de la campagne et de la nature plus ou moins frustes. D'où à la fois la nécessité d'explications et leur difficulté. Mais ce serait bien mal le comprendre et bien mal comprendre ses besoins que renoncer à l'effort nécessaire pour l'éclairer et satisfaire son appétit, d'autant plus avide au contraire qu'il a régressé plus loin dans l'inconscient. N'est-ce pas significatif que les poètes par excellence de la société moderne superindustrialisée, de l'homme et de la civilisation marxiste eux-mêmes, un Maïakowsky ou un Pasternak en Russie de nos jours, tout comme un Walt Whitman en Amérique à la fin du siècle dernier, aient donné une expression si brûlante à ce que nous pouvons appeler le sens tellurique, le sens de la communion vitale de l'homme avec les grandes forces

naturelles, c'est-à-dire précisément à ce qui est le fondement de tout le symbolisme religieux ?

Pour en revenir maintenant tout d'abord au symbolisme central du baptême, l'eau où l'on plonge et d'où l'on émerge renouvelé, croit-on donc que c'est un hasard sans signification pour nous si le sport, les vacances au bord de la mer, une hygiène dont l'hydrothérapie est un facteur essentiel ont ramené l'homme moderne à un goût de cet élément, du contact de tout le corps avec lui, qui eût scandalisé ou pétrifié nos pères (et qui d'ailleurs scandalise et pétrifie tant d'ecclésiastiques légiférant et vitupérant sans se lasser à propos de slips et de soutien-gorge, alors que les plus austères évêques de l'antiquité n'avaient pas la moindre idée que la nudité des corps plongeant dans l'eau sous leur bénédiction pût empêcher les âmes de retrouver la grâce au même moment) ?

Quant aux rites annexes, le symbolisme de la lumière opposée à la nuit, et plus précisément non pas de notre lumière électrique mais de la lumière vivante de la flamme, a-t-il jamais été plus accessible qu'à des gens pour qui le feu de camp est redevenu une des expériences les plus chargées de rêve et de poésie, ou pour qui les manifestations nocturnes où se déploie toute une phraséologie de grand soir, d'aube nouvelle, etc., sont devenues des succédanés de liturgie ?

Le symbolisme du vêtement, dans une époque où l'homme a tant de goût soit à s'enrégimenter dans une quelconque milice, soit à s'arracher au contraire à la vie quotidienne pour adopter la tenue spéciale du sportif, de l'alpiniste ou du campeur, est-il plus difficile à faire revivre ? Même des gestes plus éloignés de nos habitudes, comme les insufflations, les impositions des mains, les onctions, demandent-ils davantage pour cela que d'être retrouvés dans leur relation native avec le baiser, le serrement de mains ou l'application externe d'un liniment quelconque ?

Mais on voit ici, peut-être, la double condition complémentaire à laquelle nous devons répondre pour être capables de porter au bénéfice du symbolisme sacramentel la redécouverte spontanée des gestes naturels à laquelle l'homme moderne tend d'autant plus, fût-ce obscurément,

que sa civilisation désaccordée avec eux lui en fait ressentir plus vivement, fût-ce sourdement, le besoin ?

Il faut d'abord, encore une fois, que nous commencions nous-mêmes par briser avec ce faux spiritualisme qui est un héritier direct de la mentalité cartésienne dans ce qu'elle a de plus antichrétien et antihumain (pire même que les réflexes citadins de l'homme moderne), bien que nous la confondions sans cesse avec la vraie spiritualité. Il faut qu'à une spiritualité des yeux fermés nous sachions substituer la spiritualité des yeux ouverts qui était celle des anciens. Saint François de Sales disait que les saints regardaient tout sans rien voir. Sainte Claire, au contraire, recommandait à ses religieuses quand elles allaient en promenade de bien regarder pour bien voir et bien admirer les beaux paysages, les belles fleurs et les beaux hommes... Loin de moi la pensée de médire de l'une ou de l'autre de ces spiritualités, mais il est bien évident qu'il faut choisir entre elles deux. Et puisque nous sommes ici pour tâcher de revitaliser notre liturgie, il est bon de nous rappeler que l'une conduit à dire le chapelet pendant la messe et l'autre à chanter le cantique des créatures. Pour affronter un monde où il y avait un surcroît de vie animale il pouvait être bon d'essayer d'oublier un moment qu'on avait un corps. Pour affronter un monde exsangue et trop cérébral il est bon de se rappeler que le corps du chrétien est le temple de Dieu.

Mais cela même nous conduit à notre seconde condition préalable d'un renouveau du symbolisme sacramentel. Et c'est de ne pas confondre la redécouverte du corps et du monde avec une simple mystique dionysiaque qui nous ferait basculer simplement dans la sensualité plus ou moins papelarde qui est une trop réelle tentation du catholicisme contemporain. Justement parce que trop cérébral, l'homme moderne, quand il veut réagir, risque de retomber simplement dans une espèce de lubricité affolée. De leur côté, les catholiques, aujourd'hui, sont trop enclins à s'imaginer qu'ils ont redécouvert la sainteté du corps simplement parce qu'ils ont élargi et assoupli la casuistique de la luxure. Mais il ne s'agit pas de cela du tout. Ne plus avoir honte de son corps et du monde où il vit, ce n'est pas du tout s'en griser qui nous y amènera mais bien redécouvrir le sens divin que leur donne la parole divine.

Cela nous mène déjà vers une précision capitale touchant le symbolisme baptismal en général. C'est bien certainement un symbolisme naturel, car il n'y en a pas d'autre, encore une fois. Le Christ a pris l'eau où l'on plonge comme symbole d'initiation parce que d'abord il y a une liaison instinctive dans l'âme humaine entre les eaux et la vie maternelle. Mais il en a fait le sacrement baptismal parce que sa Parole a ajouté à cette signification naturelle la signification nouvelle d'une plongée dans sa propre mort pour émerger à la vie ressuscitée. Et c'est ainsi que toute la Parole divine, à travers la Bible entière comme dans la tradition vivante de l'Église, nous fait redécouvrir non seulement le monde matériel et le corps, mais l'esprit dans le corps et le monde invisible sous le visible. A travers la délivrance matérielle des Hébreux arrachés de l'Égypte, le peuple de Dieu a esquissé l'expérience de la rédemption spirituelle qui devait nous transporter du royaume des ténèbres au royaume de la lumière. Dans l'expérience de la mer Rouge où les ennemis de Dieu et des siens une première fois furent anéantis s'est préparée l'expérience de ces eaux où le vieil homme doit être noyé pour que l'homme nouveau puisse en triompher. Ainsi, plus généralement, c'est seulement une lente et totale éducation des prêtres d'abord puis, par eux-mêmes, de leurs fidèles à l'école de la Parole divine qui pourra, sans danger de confusion et sans artifices stériles, leur restituer ce sens du corps et du monde qui n'a rien de commun avec la sensualité, puisque c'est tout au contraire la première ébauche du sens du spirituel authentique.

III

Avec toutes ces considérations en vue, nous pouvons peut-être maintenant, par manière de conclusion, essayer d'esquisser au moins les grandes lignes d'un programme.

Ici plus que jamais il est nécessaire que nous nous persuadions qu'on ne peut pas être le prêtre d'une religion dont on n'est pas le fidèle. En d'autres termes, jamais nous n'amènerons nos paroissiens, nos chrétiens à redécouvrir le sens du symbolisme sacramentel si nous-mêmes nous

n'avons pas fait d'abord cette redécouverte. Nous avons suffisamment insisté d'emblée sur l'importance des plus menus détails matériels pour être en droit d'insister maintenant sur l'importance plus grande que tout le reste de ce que nous pouvons appeler la préparation lointaine. Disons-nous bien qu'il n'y a aucun procédé, aucun « truc » pour rendre un baptême compréhensible et vivant lorsqu'on refuse ou néglige de s'astreindre à cette préparation. En quoi donc devra-t-elle consister? En une rééducation, du clergé d'abord, des fidèles ensuite, à l'école de la Parole de Dieu, qui leur apprendra à chercher et découvrir Dieu non pas dans la pure intériorité spirituelle ou dans l'abstraction intellectuelle, mais dans les faits d'une histoire vivante où l'homme tout entier est engagé et où l' « esprit » n'est pas le contraire du « corps » mais l' « âme » dont il vit et qui vit en lui et par lui.

Ce faisant, nous irons au-devant d'un des besoins les plus pressants de l'homme contemporain, en raison même de l'artifice cérébral de son existence. Mais dire cela ne signifie nullement que nous devions pour autant épouser sans critique ses sautes passionnelles, ses fringales de détraqué. Répondre à un besoin ce n'est pas céder à une passion mais l'éclairer pour la dissiper. Des curés obsédés par de fausses pudeurs ne rendront jamais à leurs fidèles le sens des symboles sacramentels; mais ce ne sont pas des curés naturistes qui feront mieux, ce sont des curés nourris à la Parole de Dieu, avec à la fois son réalisme et son ascèse, pour en nourrir les autres.

Cela fait, il faudra certainement faire porter nos efforts sur une transformation et un rajeunissement de nos célébrations. Sans doute, il ne nous appartient pas de changer la forme des rites telle qu'elle est actuellement canonisée par l'Église. Mais il nous appartient de réagir ou de ne pas réagir contre la tendance à prolonger jusqu'à la sclérose une certaine évolution historique. Et, l'exemple récent de la nuit pascale est là pour le prouver, quand nous réagissons bien, l'Église est toute prête à rénover elle-même ses prescriptions canoniques.

La première chose à faire est toujours que nos symboles redeviennent vrais. Que l'eau du baptême soit vraiment une eau qui lave, visiblement et réellement. Que les onctions

soient de vraies onctions, les vêtements de vrais vêtements, les lumières de vraies lumières, les gestes d'accueil de vrais gestes d'accueil. Et ici, au risque de déborder la question stricte du symbolisme des rites, mais en restant dans son contexte immédiat, comme il convient de souligner l'importance d'une cérémonie baptismale ramenée à la réalité visible et sensible de ce qu'elle est : l'admission dans le corps du Christ, dans l'Église effectivement ressemblée pour la célébration eucharistique. S'il y a quelque chose à reprendre aux mystiques communautaires d'aujourd'hui et qui est d'ailleurs notre véritable bien, c'est cela. Jamais les rites du baptême ne revivront tant que la forme ordinaire du baptême sera donnée par un petit groupe de personnes s'agitant dans un coin d'une église vide à la lueur d'un cierge. Au contraire, quand l'Église à nouveau sera normalement rassemblée pour accueillir les néophytes, quand les scrutins préparatoires ne seront plus une cérémonie tassée au début de la célébration, mais de vraies épreuves, quand tous les rites enfin seront replacées de fait dans leur ambiance pascale, nous n'aurons plus besoin de tant d'explications pour les faire comprendre. Ce n'est pas des améliorations de détail dans le livret pour le baptême, des explications plus à la page, une mise en scène plus impressionnante qui changeront la situation. C'est un renouveau complet et fondamental de notre mentalité religieuse. Seulement, ne l'oublions jamais, la première pierre de touche de ce renouveau sera le sérieux avec lequel nous traiterons les symboles eux-mêmes, non pas dans leur essence abstraite soumise à nos spéculations, mais dans leur réalité concrète que voient et touchent nos fidèles.

Louis Bouyer[1].

1. Il va de soi que le signataire de ces lignes en assume seul la responsabilité. Cependant son travail n'est pas une œuvre personnelle, mais le fruit d'un entretien avec le R. P. Louis Beirnaert, S. J., M. l'abbé Y. Daniel (de la Mission de Paris) et M. André Cruiziat.

L'INTERPRÉTATION DES TEXTES BAPTISMAUX

On m'avait demandé l'an dernier quel était, à mon avis, le meilleur manuel de liturgie à prendre comme base d'un cours de séminaire. A la question ainsi posée, j'avais répondu, en substance : le cours de liturgie ne doit pas partir du texte d'un manuel, mais du texte des livres liturgiques. Qu'on nous délivre des interminables introductions qui n'introduisent à rien du tout, mais, au contraire, empêchent d'entrer, et des commentaires qui tournent sans cesse autour du sujet et n'y pénètrent jamais. Le cours de liturgie devrait être avant tout un cours d'exégèse liturgique, comme le cours d'Écriture sainte doit être avant tout un cours d'exégèse biblique. Donnons à chaque chose sa juste proportion. Il faut, bien entendu, apprendre aux clercs la pratique des rites. Quelques explications historiques aideront aussi à comprendre les textes. Mais l'essentiel doit être l'explication des textes eux-mêmes. C'est eux qui donnent le sens des rites et qui sont, en outre, des témoins de la tradition de l'Église. C'est à eux que revient la priorité.

Ce qui est vrai des textes liturgiques en général l'est évidemment des textes baptismaux; et, puisqu'on me donne l'occasion de parler de ces textes, il serait naturel que j'en profite pour vous en faire le commentaire. Seulement il m'est impossible de le faire en une heure d'une manière convenable pour tout le rituel du baptême et j'ai dû me limiter. Voici donc ce que je me propose de faire : tout simplement illustrer de quelques exemples les trois grands principes de l'interprétation des textes : la loi du contexte, la loi du genre littéraire, la fidélité au texte.

La loi du contexte

Un texte doit s'interpréter d'après le contexte. C'est un principe de bon sens. Il vaut non seulement pour un mot ou une phrase qu'on ne peut isoler de son contexte immédiat, mais aussi pour des parties plus étendues qu'on ne peut comprendre sans les replacer dans l'ensemble de l'ouvrage. Et ce qui est vrai de tous les textes en général l'est plus encore quand il s'agit d'une œuvre qui n'est pas spéculative, mais qui représente une action. Prenons, par exemple, une tragédie de Sophocle. On ne peut comprendre l'œuvre du poète en lisant, dans une anthologie, quelques extraits isolés, parce qu'on supprime par le fait même ce qui en est l'essence : le mouvement et la vie. Il faut que chaque épisode soit replacé au moment de l'action qui se déroule, qu'il s'explique par ce qui précède et qu'il prépare ce qui suit.

Or les textes baptismaux accompagnent une action; non pas une action fictive et idéale, comme celle d'une tragédie, mais une action réelle : le drame — au sens premier du mot — de la conversion. Il ne s'agit pas seulement du retournement psychologique du converti, qui doit accepter une doctrine nouvelle, changer sa manière de voir et d'agir. Ce retournement n'est possible que par l'action de Dieu qui nous arrache à la puissance des ténèbres pour nous faire passer dans le royaume de son Fils (Col., 1, 13).

C'est l'action sacramentelle de l'Église qui va préparer le catéchumène à entrer dans ce royaume et ensuite l'y introduire. Or cette action n'est pas complètement représentée par les textes du rituel. Ainsi, par exemple, le sens de l'acte du baptême est donné par la bénédiction des eaux, qui n'appartient plus à ce rituel. Le Sacramentaire gélasien prévoyait une bénédiction abrégée pour le baptême clinique, administré en dehors du temps normal. La restauration de la vigile pascale permet aujourd'hui de rapprocher deux éléments qui étaient, dans la pratique, complètement séparés, et il n'y a pas de doute que cela ne contribue à une meilleure intelligence du baptême.

Cependant ce n'est pas la seule coupure qu'il y a dans les textes. Les rites d'exorcismes se pratiquaient jadis dans des assemblées liturgiques dont ils n'étaient qu'un élément. Ils sont soustraits aujourd'hui à tout ce contexte liturgique qui

devrait les éclairer. Et ceci nous indique ce qui doit être considéré comme textes des rites baptismaux : ce ne sont pas seulement les textes du rituel, mais aussi les textes de la liturgie quadragésimale, spécialement les messes de scrutins, la liturgie de la nuit de Pâques, et aussi celle de la semaine de Pâques qui prolonge l'initiation des néophytes. C'est tout cet ensemble qui doit donner le sens du baptême chrétien.

Au delà du contexte proprement liturgique, il faut aussi replacer le rituel du baptême dans le climat de la catéchèse. L'ancien rituel du Gélasien avait d'ailleurs gardé des éléments de catéchèse, dans la tradition des évangiles, de l'oraison dominicale et du symbole. Mais il y avait aussi toute la catéchèse préparatoire, qui instruisait les candidats des étapes de l'histoire du salut et de la discipline morale du christianisme, et la catéchèse mystagogique, qui expliquait le sens des rites. Bien des prières n'ont de sens que pour ceux qui ont reçu cette catéchèse. Prenez, par exemple, la bénédiction des eaux du baptême. On y évoque l'Esprit de Dieu qui planait sur les eaux, le déluge, la fontaine du paradis terrestre, la source de Mara, le miracle de Cana, le baptême de Jean. Allusions rapides qui ne peuvent être saisies que par ceux qui savent; pour les autres, ce sont des mots vides de sens. Ce n'est pas au moment où ils lisent ou entendent lire ces textes qu'on peut les leur expliquer. Ces textes, pour être compris, supposent la catéchèse baptismale.

Ceci me paraît très important pour l'enseignement des séminaires. Pour faire comprendre à nos étudiants en théologie le sens des textes baptismaux, il faut rassembler ces *membra disiecta* et replacer les prières du rituel dans leur contexte liturgique et dans le climat de la catéchèse. Ni leur formation philosophique ni leurs cours de théologie ne préparent directement nos séminaristes à comprendre ces textes, et ce serait une illusion de croire qu'ils comprendront tout seuls. Ils entrent dans un monde qui, jusqu'alors, leur a été complètement étranger.

Cela ne veut pas dire qu'il faut en revenir aux interminables introductions dont j'ai parlé tantôt. Il y a un moyen beaucoup plus simple : qu'on mette entre leurs mains quelques catéchèses patristiques, celles de saint Augustin, de saint Ambroise et de saint Cyrille. Il y aura toujours, naturelle-

ment, quelques séminaristes qui ne les liront pas, — on n'a pas encore trouvé le moyen de faire boire des ânes qui n'ont pas soif, — mais la plupart, je pense, les liront, et ce sera pour eux la meilleure des introductions au monde sacramentel des rites et des prières de l'initiation chrétienne.

La loi du genre littéraire

C'est un principe de bon sens aussi qu'un écrit doit être interprété suivant le genre littéraire auquel il appartient. Il s'applique aussi bien aux écrits sacrés qu'à la littérature profane, et on sait ce qu'il en a coûté à l'exégèse biblique de l'avoir méconnu. Aujourd'hui que ces querelles sont apaisées, on peut en parler sans risquer de blesser personne. Mais il ne faut pas oublier que ce principe s'applique aussi aux textes liturgiques. Nos textes baptismaux ne sont ni des articles de somme théologique, ni des décrets de concile, ni même des catéchèses. Ils font appel parfois à celles-ci pour orienter la prière de la communauté, mais ils n'ont pas pour but d'instruire. Ce sont des textes de prière qui ne relèvent pas du genre didactique, et l'analyse de leur contenu intellectuel n'en épuise pas la richesse.

Je crois bon d'insister sur ceci, parce que notre formation a fait de nous des intellectuels, même quand nous affectons un certain détachement vis-à-vis de la spéculation philosophique. Ceux qui, parmi nous, ne sont pas des rats de bibliothèque n'en sont pas moins de grands mangeurs de papier, et le langage par excellence à nos yeux, c'est le langage écrit qui tend vers la clarté et, en même temps, vers la sécheresse du langage mathématique. Des idées claires, des définitions précises, des raisonnements bien enchaînés, des conclusions fermes. Et nous sommes tout désorientés quand nous nous trouvons devant des textes qui ne représentent pas notre forme de pensée, tels certains livres de la Bible, comme Job, la Sagesse, le quatrième Évangile. Nous attendons des définitions qui ne viennent jamais et nous avons l'impression de tourner en rond sans avancer. Nous n'arrivons à comprendre que quand nous avons mis de côté nos catégories logiques pour entrer dans la pensée vivante de l'auteur.

Rien n'est désastreux comme d'aborder un texte poétique,

par exemple, avec cet esprit philosophique qui ne cherche que la clarté logique. Il y a des commentaires qui tuent le texte. Je me souviens avoir lu jadis, dans une savante revue pédagogique, une minutieuse analyse du livre VI de l'*Odyssée*, l'épisode de Nausicaa. C'était une analyse magnifique avec 1°, 2°, petit *a*, petit *b*, accolades et sous-accolades. Seulement cela ressemblait au gracieux épisode d'Homère comme un poulet désossé ressemble à un oiseau vivant. La poésie s'était envolée, et j'ai compris ce jour-là pourquoi tant d'élèves prenaient le grec en grippe. Homère n'y est pour rien, ce sont les professeurs qui sont ennuyeux.

A en juger par mon expérience personnelle, ce qui aide les élèves à comprendre un texte poétique, ce ne sont pas les subtiles analyses littéraires, c'est tout simplement le rythme. Prenez un chœur de Sophocle, par exemple. Il faut, bien sûr, donner le sens des mots et débrouiller les constructions. Mais après cela n'allez pas vous embarquer dans des dissertations sur le rythme dactylo-épitrite. Reprenez simplement le texte en le scandant, pour en faire sentir aux élèves le rythme et la musique. L'effet est surprenant. C'est alors seulement qu'ils comprennent. Le rythme a rendu la vie à un texte mort et la pénible version devient poésie.

Après pareil préambule, vous vous attendez sans doute à ce que je dise quelque énormité. Je ne voudrais pas vous décevoir. J'ose dire qu'un séminariste qui n'a pas senti la musique et le rythme de nos prières liturgiques ne les a pas pleinement comprises, pas plus qu'un collégien ne peut comprendre un chœur de Sophocle avant d'en avoir perçu le rythme.

Ne m'accusez pas d'irrévérence, voire de sacrilège. Je sais très bien la distance qui sépare un chœur de Sophocle d'un texte liturgique : c'est celle qu'il y a entre un jeu et une action sacrée. Je sais aussi que nos textes liturgiques ne sont pas, à proprement parler, de la poésie. Mais il y a tout de même des analogies.

Le vrai langage humain, ce n'est pas le texte muet d'un livre qui transmet des idées abstraites aussi claires que possible; c'est la parole vivante qui résonne dans l'air et qui traduit toutes les émotions de la personne humaine. Ce langage n'est pas seulement intellectuel, mais aussi affectif. Il a sa musique, et il a son rythme. Ce ne sont pas là de vains

ornements. Ce sont des choses naturelles, spontanées, nécessaires. Le rythme est si peu une chose vaine qu'il a été consacré par Dieu. L'Esprit-Saint a inspiré les poèmes lyriques des Psaumes et cantiques de la Bible. Quand Yahweh envoie ses prophètes à son peuple, ce qu'il met dans leur bouche, ce ne sont pas des dissertations en trois points, avec des syllogismes, mais des discours passionnés qui épousent les formes de la poésie, avec les accents qui se succèdent, les strophes qui alternent, les refrains qui se répètent. Et le plus grand de tous les prophètes, Notre-Seigneur Jésus-Christ, n'a pas dédaigné lui non plus le rythme qui transparaît encore dans les transcriptions que nous avons de ses discours.

Eh bien, l'Église s'est inspirée de ces exemples dans sa prière liturgique. Il ne s'agit pas de profiter de l'occasion pour faire un discours; il s'agit de faire prier tout un peuple, c'est-à-dire de le porter vers Dieu dans un élan de foi et de confiance, et l'Église use pour cela non des procédés de la dialectique, mais de moyens qui sont apparentés à ceux de la poésie : le symbole et le rythme. Et, quand il s'agit d'un moment plus solennel, elle y ajoute le chant, qui porte la voix humaine à son maximum d'expression. Nous en avons un bel exemple dans la liturgie baptismale : la bénédiction des eaux. Vous connaissez tous ce texte admirable, avec la splendeur de ses images bibliques et la noblesse de son rythme qui font appel à la toute-puissance de Dieu. Il n'y a pas besoin, pour comprendre ce texte, d'en faire une minutieuse analyse littéraire. Il suffit de l'avoir entendu vibrer dans une de nos églises, chanté par un prêtre qui a non seulement compris le sens des mots, mais qui a saisi aussi toute l'émotion contenue dans le rythme et la cadence de la phrase. Nous savons aussi, hélas! ce que cela peut devenir dans la bouche d'un célébrant qui récite la formule d'une voix morne, trébuchant dans les cadences, mangeant la moitié des mots, aussi soucieux d'arriver à la finale qu'un chat de retomber sur ses quatre pattes. Il faut bien nous rendre à l'évidence : il y a des prêtres, — et d'excellents prêtres, — qui n'ont jamais compris tout ce qu'il y avait dans ce texte ou dans d'autres semblables. Et s'ils n'ont pas compris, c'est peut-être parce qu'on n'a pas essayé de le leur faire comprendre. On leur a bien expliqué toutes les

rubriques qui entourent le texte; on ne leur a pas fait comprendre la grandeur et la beauté du texte lui-même.

Je touche là, je crois, à une lacune de l'enseignement de nos séminaires : il faudrait apprendre à nos jeunes clercs à bien chanter et à bien dire les prières liturgiques. C'est plus important qu'on ne semble le croire. Il y a sans doute des choses plus essentielles. Un cœur pur et une sincère charité valent mieux qu'une formation musicale. Bien sûr. Mais chanter juste n'a jamais empêché personne d'avoir le cœur pur, et il n'y a aucune charité à écorcher les oreilles de son prochain. Il s'agit d'ailleurs de tout autre chose que de faire de l'art pour l'art. Il s'agit du respect du sacré.

Respect pour Dieu à qui on s'adresse, et pour la prière de l'Église. Cette prière a sa beauté, qui se trouve dans les textes, mais qui a besoin de notre voix pour se faire entendre. Il ne nous est pas plus permis de la profaner que d'abîmer les vases de l'autel ou de lacérer les ornements sacrés.

Respect aussi pour le peuple de Dieu, qui est un peuple saint. Qu'on ne dise pas : « Oh! mes gens sont des rustres qui ne connaissent rien à la musique. Du moment qu'on crie fort ils sont contents. » Je crois que ce n'est pas vrai. Les gens les plus simples sont sensibles au rythme, à la musique, au prestige de la voix humaine. J'ai entendu des ouvriers mineurs chanter beaucoup mieux que leur curé, et je connais des taudis où il n'y a peut-être pas de moulin à café, mais où il y a une boîte à musique. On dira que le goût du peuple n'est pas très raffiné et que ses préférences vont trop souvent à des inepties chantées par des artistes de bouis-bouis. Soit. Mais cette pauvre musique, c'est tout de même de la musique, et nos gens ont l'oreille fine. Ils ne confondent pas une fausse note avec un agrément musical, ni le bafouillement avec un rythme accéléré. Et comme ils ne manquent pas non plus de bon sens, ils ne comprennent pas comment on peut honorer Dieu par des bruits qui, en tout autre local, seraient couverts par des coups de sifflet.

Respect aussi de la dignité du prêtre, dans l'exercice de ses fonctions; il n'a pas le droit de se rendre ridicule. L'atmosphère de sacré s'accommode très bien de la pauvreté. Elle peut même résister à la laideur; mais elle s'évanouit devant le ridicule.

Tout le monde n'est pas également doué pour la musique. On rencontre même parfois des cas qui paraissent désespérés. Ils sont extrêmement rares. La plupart du temps une éducation de l'oreille est possible, et, en tout cas, si tout le monde ne peut pas arriver à bien chanter, tout le monde peut arriver à bien dire. Car cela vaut aussi pour les prières que nous devons dire en français. Négliger cela, sous prétexte que c'est secondaire, serait tomber dans un faux surnaturalisme. On ne demande pas à un prêtre d'être un virtuose du chant ou de la parole. On lui demande d'être un homme normal qui sache, dans son ministère, faire un bon usage de sa voix.

J'ajoute un mot au sujet des textes du rituel qui doivent être dits en français. Il serait à souhaiter que, dans les traductions, on ne sacrifie pas à la clarté logique au détriment du rythme et de l'harmonie de la phrase. C'est un problème qui n'intéresse que les traducteurs; mais je me permets de le signaler en passant.

La fidélité au texte

Les deux règles que nous venons d'examiner intéressent surtout l'ensemble des textes. Nous passons maintenant au détail. Interpréter un texte, c'est comprendre et faire comprendre exactement ce qu'il veut dire et en saisir toutes les nuances. Il faut, pour cela, bien connaître la langue de l'auteur et son mode de penser. On doit se garder de substituer sa propre pensée à celle de l'auteur; de lui faire dire ce qu'on voudrait qu'il dise.

Vous me direz sans doute que ce n'est pas votre affaire et que vous, absorbés par les travaux du ministère, vous vous référez aux *auctores probati*, c'est-à-dire aux traducteurs. C'est précisément pour cela que je vais vous présenter quelques remarques sur le texte et les traductions du rite baptismal, que j'ai eu l'occasion d'examiner récemment avec la collaboration du P. Gy et de Mlle Mohrmann, pour vous permettre de mieux saisir le sens de quelques passages obscurs. Les critiques que je ferai ne sont nullement un procès intenté au rituel français. Je tiens, au contraire, à déclarer que cette traduction est un travail hautement estimable. Étant donné les conditions dans lesquelles ce travail

a été fait, personne n'aurait pu mieux faire. Ses imperfections tiennent principalement à deux causes.

La première est l'état du texte lui-même. Il n'est pas exempt de fautes. Au cours de sa transmission, des erreurs s'y sont glissées et, à d'autres endroits, des corrections maladroites l'ont défiguré. Dans ces conditions, la traduction ne peut pas être meilleure que le texte.

La seconde cause est d'ordre plus général : c'est que, dans le domaine des traductions liturgiques, nous avons cinquante ans de retard sur les traductions bibliques et cent sur celles des classiques.

Si nous prenons les traductions des classiques que nous offre aujourd'hui, par exemple, la collection Budé, nous voyons qu'elles sont faites sur la base d'un long travail de préparation, qui s'échelonne sur plus d'un siècle : éditions critiques des textes, commentaires, monographies, lexiques et concordances. Les traducteurs ont sous la main des instruments de travail et des travaux d'approche dont ils peuvent se servir. Ils ont de plus élaboré une technique de la traduction. On peut en dire autant des traductions bibliques, bien que le progrès y ait été plus tardif.

Si nous passons aux traductions liturgiques, nous ne trouvons rien de semblable. On a fait des tonnes de commentaires sur les rubriques, mais personne ne semble s'être jamais intéressé aux textes. Le latin chrétien a été peu étudié jusqu'il y a une trentaine d'années, et le latin liturgique pas du tout. Il nous manque les instruments de travail analogues à ceux que possèdent les philologues classiques. On peut ajouter que, dans le monde ecclésiastique, on ne semble guère voir l'intérêt de ce genre de travail et qu'on trouve plus facilement de l'aide chez des laïques que chez les clercs. Ceux-ci sont plus portés vers les vastes synthèses que vers les minutieux travaux d'analyse.

Le résultat de cette situation, c'est que les traducteurs de textes liturgiques se trouvent placés devant des problèmes qu'ils n'ont ni le temps ni le moyen de résoudre, et auxquels ils doivent tout de même donner une solution; car on ne peut pas publier une traduction avec des points de suspension. Ils sont un peu dans le cas du paysan qui a mis la charrue devant les bœufs et qui, pour faire avancer le tout, est obligé de tirer lui-même la charrue.

Ce n'est pas un des moindres mérites du C.P.L. que d'avoir abordé ce problème des traductions dans un esprit nouveau et d'avoir constitué une équipe qui travaille à la fois dans un but pastoral et sur une base scientifique sérieuse. Son initiative a d'ailleurs été remarquée au delà des frontières de la France, et elle aura sans doute une influence que ses promoteurs n'avaient pas prévue. Le premier principe des traducteurs doit être cette fidélité au texte dont nous parlons. Si des aménagements sont désirables, on verra ensuite ce qu'il faut faire. Mais avant de proposer des changements, il faut d'abord comprendre, sinon on risque de faire des corrections arbitraires ou maladroites, comme c'est déjà arrivé.

C'est dans cet esprit que je présente ces remarques sur quelques textes du rituel.

1. *Accipe signum crucis* (2, 4; 4, 10)[1].

« Soyez marqué du signe de la croix sur votre front et sur votre cœur. » En lisant ce texte, qui accompagne la double consignation du catéchumène, on pense tout naturellement à l'opposition entre la tête, siège de l'intelligence, et le cœur, siège ou symbole de l'amour. Il faut que le catéchumène accueille le message du Christ non seulement avec son intelligence, mais aussi avec son cœur. Le commentaire est peut-être édifiant, mais il ne répond pas au sens véritable du texte. Deux remarques vous montreront que nous sommes engagés sur une fausse piste. La première, c'est qu'il n'y avait pas de consignation de la poitrine. La formule n'impliquait qu'une seule consignation, celle du front. La rubrique du Gélasien est formelle, et elle a l'appui de témoignages plus anciens, notamment de saint Augustin. Seconde remarque : *cor*, dans le langage de la Bible et des Pères, n'a pas le sens affectif que nous lui donnons, et il ne s'oppose pas à l'intelligence. Il est le symbole de toute la vie intérieure de l'homme. Il ne s'agit pas ici de l'opposition intelligence-amour, mais de l'opposition extérieur-intérieur. Le front, c'est, pour ainsi dire, la façade de l'homme, ce

1. Je donne les références d'après la numérotation du Rituel romain, 2 désignant le baptême des enfants, 4 celui des adultes.

qui en est le plus visible aux yeux de tous. C'est sur le front que Dieu fait marquer ses élus (Ez., 9, 4. Apoc., 7, 3; 9, 4; 14, 1). D'autre part, la croix c'est la marque du Christ : ceux qui la reçoivent lui appartiennent, ils sont désignés aux yeux de tous comme ses serviteurs. Non seulement aux yeux de l'Église qui les reconnaît comme ses membres (4, 10 : *ingressusque ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis agnosce*), mais aussi aux yeux du monde devant lequel ils sont appelés à confesser leur foi. Aux yeux du démon enfin, qui ne peut violer cette marque d'appartenance au Christ : « *et hoc signum crucis quod nos fronti eius damus, tu, maledicte diabole, numquam audeas violare* » (4, 8).

Cependant ce signe n'est pas seulement une marque extérieure; c'est aussi un signe sacré, symbole de la transformation intérieure du catéchumène : la marque de la croix doit aussi s'imprimer dans son âme. Il n'y a pas de doute qu'il faille traduire ici « dans ton cœur », et non pas « sur ton cœur ».

On objectera peut-être qu'on peut bien faire le signe de la croix sur le cœur de quelqu'un, mais pas dans son cœur. Le mot signe de la croix est ici équivoque et ne rend que d'une manière imparfaite *signum crucis*. Quand nous disons « signe de croix », nous pensons au geste de la main ou du pouce. Ce n'est évidemment pas le cas ici : il s'agit de la marque de la croix, qui subsiste symboliquement, et non du geste qui l'a produite. Il n'y avait primitivement qu'un seul geste dont la formule donnait le double sens : prise de possession publique par le Christ, transformation intérieure : « Reçois la marque de la croix du Christ sur ton front et dans ton cœur. » L'addition d'un second signe de croix, sur la poitrine, ne change pas le sens de la formule.

La suite du texte indique quelle doit être la tranformation intérieure du catéchumène : « *Sume fidem caelestium praeceptorum.* » Ici nous avons deux traductions : « Recevez la foi qui enseigne les préceptes divins » (2, 4), et : « Recevez la foi aux divins préceptes » (4, 10). Aucune des deux n'est satisfaisante. Le mot précepte, dans la langue religieuse, évoque exclusivement la discipline morale, spécialement les commandements de Dieu. Le rapprochement avec la foi crée un certain malaise. On ne croit pas aux commandements de Dieu on y obéit. D'autre part, la foi enseigne bien autre

chose encore que les commandements de Dieu. La solution de ce petit problème, c'est que *praecepta* a un sens plus large que précepte en français. *Praecipere, praeceptum, praeceptor* appartiennent, dès l'époque classique, au vocabulaire scolaire. Ainsi *praecipere cantus*, c'est enseigner le chant. Ce sens se retrouve bien plus tard. Saint Benoît commence sa règle par ces mots : « *Obsculta, o fili, praecepta magistri.* » Mais sa règle ne contient pas que des prescriptions juridiques; il y a aussi des conseils et une doctrine spirituelle. Le contexte immédiat nous oblige à traduire : « Écoute, mon fils, les enseignements de ton maître[2]. » Il en est de même ici. Ce que le catéchumène vient demander à l'Église, c'est ce qu'il doit croire pour être sauvé. C'est donc le contenu ou l'objet de la foi. Le mot *fides* a un sens objectif. L'Église exhorte le catéchumène à accepter cette foi, qui n'est pas une doctrine humaine, mais qui vient de l'enseignement de Dieu même : *fidem caelestium praeceptorum*. Il s'agit tout aussi bien de la règle de foi proprement dite que de la discipline morale.

Celle-ci découle de l'enseignement qui sera donné : « *talis esto moribus ut templum Dei iam esse possis* ». Ici la traduction me paraît un peu déficiente. Elle élimine deux idées exprimées par *possis* et par *iam* : « Vivez de manière à devenir la maison de Dieu. » Le catéchumène deviendra temple de Dieu par le baptême, et non par sa bonne conduite. Celle-ci n'est qu'une condition qui rend possible (*possit*) son accès à la fontaine baptismale. De plus, l'entrée dans le catéchuménat marque un changement dans le comportement du candidat : il aspire à la régénération; désormais (*iam*) il doit se montrer digne de cette grâce qu'il demande.

Dans le baptême des adultes, la formule se clôt par la phrase que j'ai citée plus haut : « *ingressusque ecclesiam Dei evasisse te laqucos mortis agnosce* ». Ces mots ont été supprimés pour le baptême des enfants. Cette amputation suffit-elle à adapter la formule? Je me contente de poser la question.

2. On trouve le même sens dans la secrète *ad postulandam caritatem*, qui vient du Gélasien : « Deus qui nos ad imaginem tuam sacramentis renovas et praeceptis. » Ici aussi, il n'est guère possible de traduire autrement que par « enseignements ».

2. *Preces nostras* (2, 4; 4, 11).

Une remarque d'abord sur le terme *electus*, employé ici et dans le baptême des adultes (4, 16 : *orate electi*). Il est traduit ici : « N. que vous avez choisi pour votre enfant. » Et plus loin : « Priez, élus de Dieu. » Ceux qui s'étaient fait inscrire pour le baptême prochain s'appelaient, en général, dans l'Église latine *competentes*; mais à Rome on les nommait *electi*. Quel est le sens de l'expression ? La Tradition apostolique de saint Hippolyte parle plusieurs fois de ceux qui ont été choisis pour le baptême, et un des passages indique le sens précis : « A partir du jour où ils ont été choisis » (éd. B. Botte, p. 48). Manifestement il ne s'agit pas de l'élection éternelle de Dieu, mais d'un acte temporel juridique posé par l'Église. Si l'idée de l'élection divine subsiste, elle est certainement à l'arrière-plan et est très effacée. Le Gélasien (éd. Wilson, p. 34) parle des *electi nostri*. Le possessif *tuus* employé ici ne change pas le sens d'une expression devenue courante. A vrai dire, je ne vois aucun terme français qui puisse rendre exactement le sens du mot. Je fais simplement remarquer que les traductions proposées éliminent complètement l'intervention de l'Église et insistent trop sur l'idée de l'élection divine qui est à l'arrière-plan.

Cela n'est qu'un détail. Il y a deux points plus importants. Le premier est un changement introduit à la fin du XVI[e] siècle (*Ordo baptismi*, Venise, 1592), qui édulcore le texte. Le rituel français traduit très bien : « Entourez de votre puissante protection N... que nous venons de marquer du signe de la croix. » Le texte original est beaucoup plus expressif : « *hunc electum crucis dominicae cuius impressione* (*cum*) *signamus virtute defende.* » C'est-à-dire : « Défendez votre élu par la puissance de la croix du Seigneur dont nous lui imprimons la marque. » Il semble qu'un correcteur n'ait pas bien vu que *crucis* dépendait de *virtute* ou a trouvé qu'il en était trop éloigné. Il l'a alors rattaché à *impressione*, en changeant la construction, et pour donner un sens d'ailleurs assez vague à *virtute*, il a ajouté la cheville *perpetua*. Mais d'après le texte original, ce n'est pas une *perpetua virtus* quelconque qui doit défendre le catéchumène, mais la vertu de la croix elle-même. Nous rejoi-

gnons ainsi ce que nous disions tantôt : c'est la marque de la croix imprimée au front du catéchumène qui doit éloigner le démon. La marque indique que le Christ a pris possession de cet homme. Le démon n'a pas le droit de violer ce que le Christ s'est désormais réservé.

Jusqu'il y a quelques années, les deux versions subsistaient dans le Rituel romain, l'une au baptême des enfants, l'autre à celui des adultes. On a jugé qu'il fallait unifier. Malheureusement on l'a fait en donnant la préférence à la formule remaniée. Le texte original a donc complètement disparu. Je le regrette, car il était infiniment plus expressif.

La seconde correction est apparemment minime. En fait elle est plus grave, parce qu'elle rend le texte à peu près incompréhensible. Il s'agit de l'addition de *tuae* après *gloriae*. Il était inconnu de tous les anciens témoins qui portent : « *magnitudinis gloriae rudimenta servans* ». Rien donc dans le texte n'indiquait qu'il s'agissait de la gloire de Dieu, et le contexte suppose le contraire. Ce qui est opposé aux *rudimenta magnitudinis gloriae*, c'est la *regenerationis gloria*. Il s'agit bien là de la gloire du baptisé, de sa gloire d'enfant de Dieu. Cette gloire, le catéchumène ne la possède pas encore. Ce qu'il a reçu dans le catéchuménat n'est encore que *rudimenta* : les premiers éléments, le principe, le commencement de cette gloire. Il est déjà chrétien, membre de l'Église, il va être instruit de la foi. Il doit donc se comporter en chrétien. C'est en gardant ces *rudimenta* qu'il arrivera à la *magnitudo gloriae*, à la *gloria regenerationis*. Remarquez l'opposition *rudimenta-magnitudo* : une petite chose qui est le commencement d'une grande. Nous comprenons facilement maintenant : « *ut magnitudinis gloriae rudimenta servans... ad regenerationis gloriam pervenire mereatur* ».

L'insertion du possessif *tuae* après *gloriae* a eu pour résultat de changer cette phrase très simple en casse-tête pour les traducteurs. Le rituel français traduit : « Faites qu'il reste fidèle à ce qui lui sera enseigné sur la splendeur de votre gloire. » M. Chirat (*La Maison-Dieu*, fasc. 6, pp. 88-91) a essayé de comprendre le texte d'après la théologie de saint Paul sur la participation du chrétien à la gloire de Dieu. Est-ce bien cela que les correcteurs ont eu en vue? Pour ma part, j'en doute fort. L'expérience de l'histoire des

textes m'a appris qu'il ne faut pas attribuer une trop grande subtilité aux correcteurs de textes. On peut se demander s'ils ont eu une idée très précise et s'ils n'ont pas ajouté *tuae* simplement parce que *magnitudinis gloriae* ne pouvait signifier que la gloire de Dieu. Je ne vois guère d'autre moyen de conserver le sens du texte avec la correction actuelle que de voir dans *tuae* l'équivalent d'un génitif d'origine : la gloire qu'ils tiennent (ou tiendront) de vous. Mais il serait à souhaiter qu'on en revienne au texte original.

Remarquons qu'ici aussi l'oraison suppose des catéchumènes adultes qui doivent s'acheminer vers le baptême par une préparation morale.

3. *Omnipotens sempiterne Deus Pater D.N.I.C.* (2, 5; 4, 12).

Cette oraison accompagne l'imposition des mains qui suit la consignation et précède la bénédiction du sel. Elle ne présente pas de très grosse difficulté. Notons d'abord l'expression « *aperi ei... ianuam pietatis tuae* », traduite d'une part « ouvrez-lui... la porte de votre amour » (2, 5), et d'autre part « ouvrez-lui... la porte de votre miséricorde » (4, 12). C'est la seconde traduction qui est la bonne. *Pietas*, dans la langue chrétienne, a évolué très rapidement vers ce sens de piété auquel il a abouti en français. La prière pour les catéchumènes, au vendredi saint, demande que Dieu leur ouvre *ianuam misericordiae*. Le sens de l'image est donné par un texte du Léonien (éd. Feltoe, 80, 14) : « *quod meritis non valemus ianuam misericordiae tuae pulsando diutius impetrare posse* ». L'allusion à Luc, 11, 9, est manifeste. Il ne s'agit pas d'un fils qui vient réclamer la tendresse paternelle à laquelle il a droit, mais d'un quémandeur qui vient frapper à la porte d'un riche pour lui demander du pain et qui finit par l'attendrir. Telle est bien l'attitude du catéchumène : c'est un malheureux qui n'a rien, un pécheur qui fait appel à la miséricorde de Dieu. L'image revient dans le baptême des adultes (4, 19) : « *et quia dignatus es dicere : Petite et accipietis... petenti praemium porrige et ianuam pande pulsanti* ». On ne voit pas pourquoi l'amour paternel de Dieu serait muni d'une porte;

mais on voit très bien le sens de la porte de la miséricorde : le solliciteur n'a pas le droit d'entrer et il frappe avec persévérance jusqu'à ce qu'il ait ému de pitié celui qu'il sollicite.

La seconde partie de la prière contient une expression qui a embarrassé les traducteurs : « *ut signo sapientiae tuae imbutus* », traduit : « marqué du signe de votre sagesse ». *Imbuere* signifie au sens propre imbiber, imprégner. Au sens figuré on l'emploie pour un enseignement qui doit pénétrer l'esprit. Mais il ne signifie pas marquer. Pour comprendre le mot dans son contexte, il faut savoir ce que signifie *signum sapientiae* (notons que le texte original ne porte pas *sapientiae tuae*, mais simplement *sapientiae*). Il n'y a pas de doute, il s'agit du sel : *accipe sal sapientiae* (2, 7). Le symbolisme est d'ailleurs attesté par les Pères. *Imbutus* prend alors son sens normal. Le catéchumène n'a pas été marqué par le sel, on le lui a mis dans la bouche pour qu'il l'assimile. Il faut donc comprendre : « pénétré par le sel sacré, symbole de la sagesse ». On en a une double confirmation dans la suite du texte : « *omnium cupiditatum foetoribus careat* ». C'est bien le sel qui préserve de la corruption. Et dans la formule pour les adultes on trouve à la fin l'expression « *percepta medicina* ». Or le sel est béni pour devenir « *omnibus accipientibus perfecta medicina* ». Il n'y a pas de doute que la prière se rattache non pas à la consignation qui précède, mais à l'imposition du sel qui suit.

Enfin un détail : « *ad suavem odorem praeceptorum tuorum laetus... tibi deserviat* ». On a traduit « attiré par le parfum de vos commandements ». Le Gélasien a un simple ablatif (*suavi odore*) qui ne peut se comprendre que comme complément de *laetus* : « réjoui par le parfum de vos enseignements ». La leçon *ad suavem odorem* est cependant très ancienne. Elle ne change pas substantiellement le sens et il ne faut pas chercher une idée de mouvement (attiré vers). *Ad* marque simplement la présence d'une chose qui en accompagne une autre. *Ad lumina* veut dire qu'on fait une chose à la lumière, *ad tibicinem* qu'on la fait avec accompagnement de trompette, etc. *Ad suavem odorem* indique ici la présence du parfum des enseignements divins qui accompagne le service du catéchumène. Non seulement il sera délivré de la puanteur des vices, mais en servant Dieu

dans l'Église il respirera avec joie la bonne odeur des enseignements divins.

La formule a ici aussi été abrégée au baptême des enfants et elle se termine d'une manière peu harmonieuse par *de die in diem*. Elle est complète dans le baptême des adultes : « *ut idoneus efficiatur accedere ad gratiam baptismi tui percepta salis medicina* ».

4. *Deus Patrum nostrorum* (2, 7; 4, 15).

Cette oraison suit l'imposition du sel. Deux points méritent ici notre attention.

Le premier, c'est *hoc primum pabulum salis gustantem*, traduit : « qui vient de goûter pour la première fois cet aliment du sel ». C'est un contresens. On oppose ainsi une première manducation du sel à d'autres manducations de ce même sel. C'est la première ration qu'il reçoit, d'autres suivront. Tel n'est pas le sens. Le sel bénit est le *primum pabulum*, la première nourriture que l'Église donne au catéchumène, par opposition au *cibus caelestis* dont il a faim et qui ne lui sera donné que dans l'initiation. L'opposition est entre le sel, *sacramentum* des catéchumènes, et les *sacramenta* des fidèles auxquels il sera admis durant la nuit de Pâques. Et le *cibus caelestis*, ainsi opposé au *sacramentum* des catéchumènes, fait penser surtout à l'eucharistie, *sacramentum* par excellence des fidèles, qu'il recevra pour la première fois dans les rites d'initiation.

La traduction « mais donnez-lui la nourriture céleste » est, elle aussi, un léger contresens. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de l'objet de la prière. *Quominus expleatur cibo caelesti* n'est pas une proposition finale positive, mais une complétive négative qui explique *esurire*. Car *quominus* a un sens négatif (*ut non*). Il faut comprendre : « ne le laissez pas avoir faim plus longtemps de manière à ne pas être rassasié de la nourriture céleste », plus correctement en français : « ne le laissez pas avoir faim plus longtemps sans qu'il puisse se rassasier de la nourriture céleste ».

Il est bien entendu que tout ceci doit s'entendre du sel bénit qui est un *sacramentum*. De là l'importance de la formule de bénédiction qui précède. C'est elle qui indique que ce sel devient, par la bénédiction, un *salutare sacra-*

mentum, une *perfecta medicina*. Sauter cette bénédiction en utilisant un sel bénit depuis un temps immémorial empêche de comprendre la suite de l'action sacrée.

5. *Ephpheta* (2, 13; 4, 34).

Dans cette formule il n'y a à signaler que les mots « *appropinquabit enim iudicium Dei* ». Il n'y a pas de doute : le texte primitif portait *appropinquavit*, bien que la leçon *appropinquabit* soit aussi très ancienne. Le changement n'est probablement, à l'origine, qu'un accident graphique ou phonétique. Le bêtacisme (confusion du b et du v) est très fréquent dans les manuscrits. Si la leçon *appropinquabit* s'est généralisée, c'est parce qu'on a compris qu'il s'agit du jugement dernier. Mais ce futur est inexplicable. On comprendrait *appropinquat* : il approche. Mais *appropinquabit* indique simplement qu'il viendra un jour et laisse entendre qu'il n'est pas encore proche. Mauvaise raison pour persuader au diable de s'en aller. Comme il n'est tout de même pas si bête, il pourrait répondre que, dans ces conditions, il a bien le temps et qu'il va en profiter. La leçon *appropinquat* donnerait un meilleur sens, mais elle est absolument inconnue de la tradition manuscrite. Il faut s'en tenir à le leçon *appropinquavit*, attestée par le Gélasien et d'autres témoins anciens. C'est un parfait au sens du parfait grec, qui marque le résultat présent d'une action passée. Comparez Marc, 1, 15 : *Appropinquavit enim regnum Dei.*

Le verbe répond bien ici à un parfait grec (ἤγγικεν) : il s'est approché, donc il est là. Il ne s'agit pas du jugement dernier que rien n'appelle dans ce contexte. Il y a une sentence d'expulsion portée contre le prince de ce monde lors de la passion du Sauveur (cf. Joan., 11, 31). Mais cette sentence acquise en droit une fois pour toutes, il faut l'appliquer en fait à chacun de ceux qui viennent au Christ. C'est au baptême qu'elle va s'exécuter d'une manière définitive. Voyez la formule d'exorcisme : « *Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam* » (4, 17). C'est le dernier avis avant les poursuites. Immédiatement avant l'acte du baptême, on annonce au démon que le jugement de Dieu porté contre lui va s'exécuter au sujet de ce candidat qui va rece-

voir sa rédemption. On peut traduire : « l'heure du jugement de Dieu est contre toi venue ». Le rituel allemand a restitué la forme originale. Il est à souhaiter qu'on la réintroduise aussi dans le rituel romain d'une manière générale.

J'arrêterai ici les explications de détail. Je voudrais terminer par quelques considérations plus générales. J'ai été amené, en passant, à critiquer le texte même du rituel. Il me paraît évident qu'il est, parmi nos livres liturgiques, celui qui aurait le besoin le plus urgent d'une correction ou même d'une refonte. C'est d'ailleurs le plus tardif de nos livres liturgiques avec le Cérémonial des évêques, et il a eu une histoire assez mouvementée. Au début du XVI[e] siècle, le dominicain Albert de Castello composa un rituel intitulé *Liber sacerdotalis*, pour lequel il avait obtenu une bulle de Léon X rendant l'usage de ce livre obligatoire. Le document est daté de 1520. Mais au moment où le livre parut, en 1523, Léon X était mort et sa bulle n'avait plus force de loi. Adrien VI se contenta d'approuver le livre qui n'eut pas moins de dix-neuf éditions. Entre temps, nombre de diocèses avaient fait imprimer leurs propres manuels Une nouvelle tentative fut faite par Sanctorius vers la fin du même siècle. Elle n'aboutit pas non plus. L'édition resta inachevée. On ajouta plus tard à un certain nombre d'exemplaires un titre avec une fausse date (1584) et le nom de Grégoire XIII, mais le livre ne fut jamais en usage. Il en existe un exemplaire au British Museum; c'est le seul que je connaisse. Il fallut attendre jusqu'en 1614 pour voir paraître le rituel de Paul V. Nous connaissons aujourd'hui les documents dont s'est servi la commission chargée de la rédaction du rituel. Pour le baptême, le fonds est le rituel de Castello. Celui-ci contenait deux formulaires, l'un, plus court, inspiré surtout du Gélasien, l'autre, plus long, s'appuyant sur l'*Ordo romanus* VII (XI). Mais tous les deux étaient destinés, en principe, au baptême des enfants. Il suffit de voir le titre et la vignette qui précèdent le second formulaire, qui devait devenir celui du baptême des adultes. En fait c'étaient des formules pour le baptême des adultes. Jamais on n'avait composé de formulaire spécial pour les enfants. C'est le rituel de Paul V qui attribua le premier formulaire de Castello au baptême

des enfants, en l'abrégeant, et le second au baptême des adultes. On a fait, dans les formules du premier, quelques coupures — j'en ai signalé plusieurs — mais il n'y eut aucune adaptation réelle.

Pour le baptême des adultes, la commission de Paul V ne fit pas preuve de plus d'imagination. Il y a deux renonciations à Satan et deux professions de foi, tandis que Castello avait la renonciation à Satan au début et la profession de foi immédiatement avant le baptême. Les rites d'exorcismes se suivent à une cadence rapide, alors qu'ils était jadis espacés dans le temps. Mais le plus grand défaut de ce formulaire, c'est que les rites du catéchuménat ne remplissent plus leur fonction normale de préparer les catéchumènes. Notons qu'au moyen âge, du moins dans certaines Églises, ces rites se sont encore pratiqués en plusieurs fois bien que le catéchuménat n'existât plus. On en vint ensuite à tout bloquer en une seule cérémonie. On vivait en chrétienté, on entrait dans l'Église à peu près en même temps que dans la vie. Le problème du baptême des adultes ne se posa vraiment qu'avec le développement des missions. Mais à ce moment les rites étaient fixés d'une manière trop rigide pour qu'on songe à les rendre à leur destination première. La préparation au baptême était d'ailleurs, dans certaines régions surtout, des plus sommaires. D'autre part, le problème était trop neuf, l'Inde et l'Amérique trop loin, et personne ne pensait à l'importance du problème. Il s'est posé plus tard, avec une meilleure organisation de l'action missionnaire. Il y a, dans les missions un catéchuménat bien organisé, et nos missionnaires ont dû inventer des rites, qui n'ont aucun caractère officiel. Mais les rites authentiques continuent à se pratiquer en vrac une demi-heure avant le baptême. Il me semble qu'on peut souhaiter aujourd'hui le rétablissement des rites du catéchuménat. Il ne s'agit pas là d'une reconstitution archéologique. Le rétablissement de ces rites répond à un double besoin.

Le premier est d'ordre pastoral. Il y a aujourd'hui des milliers de catéchumènes adultes, non seulement dans les pays soumis à la Propagande, mais aussi dans les régions déchristianisées de l'Europe. Ces catéchumènes passent par la catéchèse et par une période de probation morale. Mais il n'y a aucune place pour eux dans les prières de l'Église,

exception faite pour les grandes oraisons du vendredi saint. Il n'y a aucun rite officiel pour eux. On a l'impression qu'ils sont encore hors de l'Église et qu'ils le resteront jusqu'à leur baptême, alors qu'en droit ils sont déjà dans l'Église. Que des rites du catéchuménat soient une nécessité, la preuve en est faite, puisque nos missionnaires ont dû en inventer de nouveaux. Dans nos pays mêmes, les prêtres qui ont à préparer des groupes d'adultes et non seulement des isolés, sont eux aussi obligés d'improviser.

Le second besoin auquel répondrait le rétablissement des rites du catéchuménat, c'est un besoin de vérité. Demander à Dieu que le catéchumène puisse se bien conduire jusqu'à son baptême, alors qu'il n'a même plus le temps de commettre un péché, ce n'est pas lui demander une bien grande grâce. Souhaiter qu'on remette ces rites à leur place, là où ils reprennent tout leur sens et toute leur valeur, ce n'est pas de l'archéologisme, c'est du bon sens. Ce qui serait de l'archéologisme, ce serait de vouloir les maintenir à une place que rien ne justifie sinon l'usage établi depuis le moyen âge, et à un moment où on n'en a plus besoin.

Tout ceci ne vous intéresse pas directement puisque vous n'avez pas — ni moi non plus d'ailleurs — à réformer les rites, mais à les appliquer. J'aurais pu dissimuler ces ombres et ne vous montrer que la grandeur des prières de notre rituel. J'espère n'avoir pas manqué d'ailleurs à cette tâche. Cependant il m'a paru aussi utile de relever certaines déficiences. Il n'est pas douteux qu'on n'envisage à Rome une réforme du rituel. La restauration de la vigile pascale nous a montré combien la Congrégation des rites est soucieuse à la fois d'être fidèle à la tradition et de s'adapter aux besoins pastoraux. Dans ces conditions, il me semble que ceux qui ont quelque chose à dire doivent le dire respectueusement mais clairement. Puisque l'occasion m'en est donnée, je ne crois pas pouvoir me taire, persuadé que nous rendons un plus grand service à l'Église en soulevant franchement les vrais problèmes avant la réforme du rituel que nous ne pourrions le faire par des critiques stériles après la réforme. Je suis d'ailleurs convaincu que cette réforme viendra plus tôt que nous ne l'attendons. D'ici là nous avons évidemment le devoir de nous conformer strictement aux prescriptions et au texte du rituel, et j'espère vous avoir permis de

comprendre un peu mieux les trésors que contiennent, malgré quelques imperfections, les prières de nos rites d'initiation.

Bernard Botte, O. S. B.

CHRONIQUE

Centre de Pastorale liturgique (à suivre page 69)

Depuis quelques mois, le C.P.L. s'est installé à Neuilly, 11, rue Perronet, et l'aménagement des locaux est maintenant suffisant pour qu'il puisse y développer ses activités, ce que l'installation trop exiguë du boulevard de Latour-Maubourg ne lui permettait qu'avec beaucoup de difficultés; désormais il peut remplir pleinement son titre de *Centre*. Nous voudrions que cet aspect de sa vie se développe de plus en plus.

Centre d'études. Une bibliothèque se constitue lentement, destinée à devenir peu à peu un instrument de technique liturgique ouvert à tous ceux qui désirent approfondir une question de cet ordre. Il faudra des années, bien sûr; mais dès maintenant nous possédons des éléments de base : Martène, De Vert, Amalaire, etc.; une collection qui s'enrichit chaque jour de livres liturgiques diocésains; les diverses revues, de tous pays, présentant de l'intérêt pour un liturgiste (et notamment, pour les *Questions liturgiques et paroissiales*, la collection complète).

Sur ce point, les lecteurs de *La Maison-Dieu* peuvent nous rendre grand service en demeurant à l'affût d'ouvrages liturgiques de toute sorte susceptibles d'être donnés ou vendus au C.P.L. Une communauté religieuse, un séminaire, un particulier détiennent-ils tels ou tels livres qu'il leur semble inutile de conserver ou qu'ils possèdent en double? Qu'ils veuillent bien nous écrire en nous donnant la liste : nous saurons les conseiller sur l'opportunité de ne pas se dessaisir de tel volume, sur les possibilités de vente et la valeur marchande de tel autre, sur l'intérêt que nous prendrions nous-mêmes à recevoir en don ou éventuellement à acheter ceux qui nous manquent.

DU PEUPLE DE DIEU A L'ÉGLISE DU CHRIST

En définissant le baptême « l'entrée dans le Peuple de Dieu », on tourne franchement le dos à la conception individualiste de l'initiation chrétienne qui fit tant de ravages au cours des deux ou trois derniers siècles. On renoue avec la grande tradition catholique, pour laquelle le baptême est indissociablement union à Dieu et incorporation à l'Église. Mais on s'oblige, en même temps, à retrouver, si c'est nécessaire, une saine conception de l'Église, peuple de Dieu.

Parler du peuple de Dieu, rien de plus traditionnel! Mesurez, cependant, quel risque d'équivoque cette expression recèle pour celui qui est étranger à la foi chrétienne. L'Église ne serait-elle donc qu'un peuple parmi les peuples, un groupement social et politique substantiellement identique aux autres peuples de la terre? Nous sommes prémunis, dira-t-on, contre cette assimilation qui détruit la transcendance religieuse et surnaturelle de l'Église. Je veux bien admettre que le chrétien est en général prémuni contre cette déformation grossière, bien que j'aie encore dans l'oreille ce slogan d'un périodique catholique : « Vous ne savez pas à quel parti adhérer! Adhérez au parti du Christ! » Mais, une fois écartées ces assimilations scandaleuses pour la foi, se rend-on toujours compte de la profonde transposition que doivent subir les notions humaines pour évoquer adéquatement le mystère propre de l'Église? On parle du peuple de Dieu, comme le font l'Ancien et le Nouveau Testaments. Mais se rend-on compte de la transformation profonde que cette expression a subie de l'ancienne à la nouvelle alliance? L'ancien régime religieux a été totalement englouti dans la mort du Christ, et, avec le Ressuscité, c'est une Institution proprement nouvelle qui a surgi dans l'existence; c'est l'unique et la seule institution du salut, par

rapport à laquelle tout le reste n'était qu'ombre et signe précurseur. Pour saisir la nature propre de la réalité enfin venue, il faut dépasser les ombres anciennes et les simples préfigurations. Il faut, avec la Révélation elle-même, aller *du peuple de Dieu à l'Église du Christ*, et il faut acquérir un sens suffisamment averti du caractère analogique des expressions anciennes qui servent encore à désigner la réalité unique de l'Église du Christ.

I. — L'élection du peuple d'Israël

Si l'on veut comprendre quelle réalité profondément neuve est l'Église du Christ, il est d'ailleurs nécessaire de la saisir dans son contraste avec l'ancien peuple de Dieu. Essayons donc de percevoir ce que cela voulait dire que, à partir de l'élection d'Israël jusqu'à la venue du Christ, il y eut un « peuple de Dieu ».

Nous sommes tellement habitués à parler du peuple de Dieu que nous ne réalisons plus ce qu'il y avait de paradoxalement neuf dans l'élection d'Israël. Et pourtant, c'est la première fois dans l'histoire religieuse du monde, et c'est la dernière fois aussi, qu'un peuple est choisi parmi tous les autres pour être le médiateur de la Révélation de Dieu. Ce fait unique, bien que provisoire, a permis à la Révélation d'accomplir un immense pas en avant et de préparer directement et immédiatement l'avènement du véritable et définitif peuple de Dieu.

Avant l'élection d'Israël, Dieu parle avant tout aux hommes par le signe de la nature. A ce stade de la révélation, aucun groupement humain n'est, plus particulièrement, médiateur entre Dieu et l'homme. Tous le sont également et indifféremment, en tant qu'ils constituent les éléments intégrants de la vaste œuvre de la création que Dieu a entreprise par amour, pour faire exister des êtres capables de répondre à son amour et pour le leur signifier. L'œuvre de la création laisse percevoir aux yeux de la foi l'Amour surnaturel que Dieu porte à l'homme, et les bienfaits divins que distribue la succession régulière des constantes cosmiques inspirent à l'homme, que la grâce sollicite intérieurement, de répondre à Dieu par la foi, l'espérance et la charité.

Mais cette authentique Révélation de Dieu est comme « immobilisée » et fixée une fois pour toutes dans ce temps initial où les cycles naturels furent fondés par la puissance du Créateur. Du Dieu que le Cosmos manifeste, on n'attend rien de neuf, mais seulement cette fidélité statique qui assure le retour périodique de ses bienfaits. Le cours aléatoire et imprévisible des événements ne semble pas porteur d'un message assuré; on l'attribuerait plutôt à l'arbitraire énigmatique d'un Dieu qui se joue de l'homme et que le sacrifice propitiatoire rappellerait « à l'ordre » et au déroulement quasi fatal de ses bienfaits.

Autre déficit de ce premier stade de la Révélation : l'homme est laissé en quelque sorte à l'individualisme religieux, car le signe de la nature est pour ainsi dire extra-humain, et, par le fait, extra-sociétaire. Si les hommes se groupent cependant en sociétés religieuses, ce phénomène n'est pas le fruit direct et immédiat de la Révélation de Dieu. Il faut y voir plutôt une réaction de la société sur la religion de l'homme. Société politique ou société secrète, une société humaine entraîne dans son unité la vie religieuse de ses membres, et leur religion apparaît ainsi comme une fonction de cette société. Mais, étant donné que cette société n'est pas élue comme telle par la Révélation de Dieu, ce phénomène sociétaire religieux reste « humain ». A ce premier stade de la Révélation, il n'y a pas, à proprement parler, de « peuple de Dieu ».

Avec l'élection d'Israël en la personne d'Abraham, quelque chose de neuf surgit; une nouvelle « création » commence, qui, sans dépasser encore le stade initial de la Révélation et sans sortir l'homme de la religion de l'Attente, va permettre cependant à la Révélation de Dieu de conduire Israël jusqu'au seuil des temps nouveaux.

Lorsque Dieu arrache Abraham et sa famille aux pays de ses Pères, il ne l'entraîne pas au désert et ne le coupe pas du monde. Le dépaysement qu'il lui impose n'est pas non plus l'entrée dans une cité religieuse supraterrestre, qui lui laisserait la liberté de s'organiser à sa guise sur le plan inférieur de la vie sociale et politique. Un chrétien est parfois tenté d'interpréter ainsi la « migration » d'Abraham, et il s'étonne des promesses de prospérité matérielle et humaine

qui furent faites au Père des croyants, comme il s'étonnera, par la suite, de la terre matérielle vers laquelle Dieu conduit son peuple à travers le désert, et de la lourdeur charnelle de ce royaume et de ses rois auxquels les promesses divines sont constamment renouvelées et confirmées. Parce qu'on n'a pas compris à quel niveau exactement la Révélation de Dieu saisit le peuple qu'elle élit, et parce qu'on a inconsciemment « christianisé » l'ancienne Alliance, on ne sait plus reconnaître ni le prix exceptionnel, ni le caractère provisoire de cette phase de la Révélation qui a conduit à son apogée la religion de l'Attente.

C'est, en toute vérité, la réalité charnelle — économique, sociale, politique — de ce peuple que la Révélation de Dieu élit. C'est le personnage concret d'Abraham, de ce père de famille, de ce chef de clan; c'est la confédération de tribus, et le personnage concret du libérateur social et politique qui les fait sortir d'Égypte; c'est l'action guerrière de ces tribus, et c'est la terre qu'elles conquièrent à la force des armes; c'est la vie quotidienne de ce peuple sur la terre de Canaan; c'est enfin l'organisation monarchique elle-même que ce peuple se donnera, et c'est singulièrement la dynastie royale elle-même; c'est cela, et tout cela, ni plus ni moins, que la Révélation de Dieu élit pour se signifier et pour promouvoir la religion de l'Attente. Tant qu'on reste en deçà de ce réalisme imperturbable de la Révélation, on ne peut rien comprendre à la Révélation particulière faite à Israël. On laisse échapper ce qui fait l'originalité unique de l'élection de ce peuple, et l'on n'arrive plus à comprendre pourquoi, jusque sur le plan ontologique, ce régime portait en lui la source même de son caractère provisoire et de sa caducité.

Puisque le peuple d'Israël est élu *comme peuple*, il apparaît aussitôt que le phénomène sociétaire ne demeure plus extrinsèque à la religion, comme il le faisait dans le régime religieux qui a précédé et environné Israël. La vie tout entière de ce peuple est religion, c'est-à-dire réponse à Dieu qui fait alliance avec lui. La Révélation de Dieu, qui est l'unique principe suprême et permanent de la religion de l'homme, s'est signifiée à Israël par le fait même de l'Alliance que Dieu a contractée avec ce peuple concret. En montant vers Dieu de la vie tout entière de ce peuple, la religion ne fait donc que répondre à cette Révélation parti-

culière avec la plus rigoureuse réciprocité. De là vient que, dans cette phase de la Révélation et de la religion, le « temporel » même est « spirituel », sans qu'on puisse parler d'aucun abus, mais sans qu'on puisse non plus présenter ces temps préliminaires comme l'idéal même de l'Église à venir. De là vient aussi le « particularisme » qui affecte intrinsèquement ce régime provisoire du salut, particularisme qui est le revers inéluctable de l'élection même du peuple charnel d'Israël, et qui ne pourra être éliminé qu'avec l'apparition d'un régime religieux bien différent.

On voit donc en quel sens il y avait alors un peuple de Dieu, et l'on commence de mesurer quelles transformations devront survenir pour que naisse le véritable peuple de Dieu, celui dans lequel la Révélation de Dieu se donnera son unique « expression terrestre » adéquate. Car, si l'on peut déjà parler d'un peuple « de Dieu », on ne peut pas encore parler d'un peuple dont le principe intérieur de rassemblement est Dieu lui-même. La Révélation transcendante de Dieu n'a pas encore atteint ce degré d'immanence, et la religion de l'homme demeure une religion de l'Attente, de telle façon que la réalité présente du peuple de Dieu préfigure très imparfaitement encore et laisse très mal deviner ce que sera l'Église véritable.

Cette religion qui s'enferme dans les limites d'un peuple et d'un pays, et ce peuple de Dieu qui circonscrit le salut à ceux qui en font partie, sont cependant les préliminaires authentiques et les préliminaires les plus proches du véritable royaume de Dieu et de son véritable peuple.

Ils le sont, parce que la religion d'Israël a été par excellence la religion de l'Attente. Avec l'élection de ce peuple, de « cosmique » la Révélation de Dieu devient « historique ». Ce ne sont plus les cycles naturels qui parlent avant tout de Dieu, mais les événements mêmes de l'histoire unilinéaire vécue par un peuple. Ces événements ne sont plus seulement derrière l'homme, fixés une fois pour toutes dans leur récurrence nécessaire. Ils sont devant lui, et ils surgissent imprévisiblement au fil des jours, donnant à la voix de la Providence surnaturelle qui les a élus ce caractère « événementiel » qui frappe les historiens attentifs du peuple juif. Parlant à son peuple à travers les événements quoti-

diens de sa vie de peuple, Dieu tourne la religion de ce peuple, du passé, vers l'avenir. Israël est suspendu à une Révélation que le Mystère de Dieu maintient toujours ouverte et à une Révélation dont le secret mystérieux renouvelle continuellement sa manifestation dans le surgissement contingent des événements historiques. Israël est donc placé doublement dans la religion de l'Attente, et par le *principe* suprême de la religion qui est toujours le mystère de Dieu, et par *l'instrument* qu'a élu la Révélation et par lequel elle commande la religion, cet événement toujours imprévisible que le mystère de Dieu peut assumer pour se signifier. Par le fait, la religion d'Israël est comme viscéralement ouverte sur l'événement singulier et ultime de l'Incarnation rédemptrice, dans lequel la Révélation du mystère de Dieu s'épuisera et par lequel la religion de l'homme sera à jamais fixée dans la possession.

Quand Israël se raccrochera abusivement à son passé politico-religieux pour augurer présomptueusement de l'avenir, et quand il sera ainsi tenté de renier l'indépendance souveraine de son Maître divin, Dieu secouera violemment les structures charnelles de ce peuple qui fait obstacle par sa pesanteur et son inertie à la liberté d'allure de la Révélation. Et quand le mal sera devenu irrémédiable, la chute de la monarchie israélite, la prise de la Ville, la destruction du Temple et la destruction du peuple de Dieu viendront rappeler avec une âpreté sanglante qu'il n'y a de peuple de Dieu que celui qui est élu par Dieu et qui vit suspendu dans une totale dépendance à une Révélation totalement indépendante.

Dans cette crise suprême de l'exil, qui paraît tout remettre en question, l'existence du peuple de Dieu et l'immense avancée vers le temps définitif du salut que son élection avait rendue possible, la Révélation de Dieu trouve cependant le moyen de promouvoir plus efficacement la religion de l'homme et de rapprocher encore le peuple de Dieu de l'Institution dernière à laquelle il devra finalement céder la place.

Après la longue méditation religieuse de l'exil, le judaïsme postexilien a enfin compris que Dieu est tout et que sa Révélation est l'unique principe de la vie du peuple. Le judaïsme fonde vraiment la communauté élue sur la

Révélation de Dieu qui descend en elle par le Temple reconstruit et son sacerdoce. A partir de l'exil, l'inertie sociologique d'un peuple politique, d'une nation proprement dite, n'entrave plus la libre élection de Dieu. Ce n'est pas encore, certes, la transcendance religieuse radicalement nouvelle de l'Église du Christ, et la religion demeure encore un principe de rassemblement sur le simple plan humain. Mais un grand pas a été fait, car Israël est devenu avant tout une « Communauté sacerdotale et religieuse », et, si l'on veut bien abandonner les vues bornées des protestants libéraux du siècle passé, on y doit reconnaître la plus pure préfiguration de l'Église du Christ. Avec cette pré-Église que le judaïsme postexilien tend de plus en plus à devenir, la Révélation de Dieu a conduit la préhistoire du salut jusqu'à son apogée. Arrivée à ce sommet la religion de l'Attente n'a plus qu'à disparaître dans la religion de la Présence et de la Possession, et le peuple de Dieu n'a plus qu'à s'évanouir en devenant l'Église du Christ.

II. — L'Eglise du Christ

Avant le Christ, la religion de l'Attente et le peuple de Dieu. Avec le Christ, la religion de la Possession et l'Église. Cette profonde transmutation, à laquelle rien n'a échappé, est le fruit de la Révélation plénière et définitive de Dieu lui-même qui s'est accomplie dans le Christ. Révélation de Dieu et religion de l'homme se correspondent toujours dans une réciprocité sans fêlure, et l'irruption de Dieu lui-même dans l'humanité et dans l'histoire de son salut ne pouvait pas ne pas provoquer un changement si radical dans la religion de l'homme qu'il ne retentisse jusqu'aux racines mêmes du monde religieux ancien et ne le renouvelle totalement.

L'homme n'est plus seulement placé devant le mystère du Dieu transcendant qui signifie son amour par la création et la conservation du Cosmos ou par la création d'un peuple et la conduite particulière de son histoire. L'homme est maintenant placé devant Dieu lui-même, qui lui a livré tout le mystère de son être et qui s'est rendu personnellement présent à lui pour inaugurer un commerce personnel encore

totalement inédit. Dans l'unité infrangible et mystérieuse de son être, Jésus est le Fils même de Dieu. En lui, et en lui seul, la Trinité et l'humanité ont noué un lien indissoluble et personnel qui dépasse infiniment l'attente la plus pure des hommes de l'ancienne Alliance. Point de rencontre de Dieu et de l'homme, le Christ est *le Salut*. Quand il paraît, la préhistoire du salut s'achève, et l'histoire du salut commence, car le lien personnel de Dieu et de l'homme a tout consommé d'un seul coup. La densité religieuse de l'histoire en a été changée, et le temps nouveau s'oppose aux temps anciens comme la réalité à l'ombre, et comme la présence à l'attente. Les réalités nouvelles de la religion dépassent tellement elles aussi les réalités anciennes que celles-ci s'estompent de plus en plus pour qui comprend mieux la révolution effectuée par le Christ : après s'être fait prendre pour des réalités denses et solides par celui dont les yeux n'étaient pas encore assez chrétiens, elles s'amenuisent et se vaporisent, et, dans leur chatoiement instable, se laissent percevoir les reflets de l'unique Soleil véritable et les préfigurations de son unique Église.

A l'encontre de l'ancien peuple, duquel Dieu demeurait « séparé », l'Église est la présence même de Dieu parmi les hommes, car elle est indissolublement la famille de Dieu, le Corps du Christ et une société de forme humaine entièrement originale.

L'Église concrète est une Institution dont le principe d'organisation et de rassemblement est « intérieur » et « divin ». Dieu lui-même y est présent comme dans un nouveau temple, et l'Unité divine, sans rien perdre de sa transcendance, unifie de l'intérieur l'Église du Christ : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi... Qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin que leur unité soit parfaite... » De cet enseignement de l'Évangile selon saint Jean, saint Cyprien a tiré cette belle définition de l'Église : *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*. Maintenant, chaque membre du nouveau peuple de Dieu est réellement l'enfant du Père des Cieux. Maintenant, le peuple de Dieu n'est plus une communauté humano-religieuse qui attend son Seigneur; il est la Communauté qui possède son Seigneur et en qui la Trinité a établi sa demeure, faisant d'elle, selon le

mot de saint Paul, la famille de Dieu (Eph., 2, 19; 1 Tim., 3, 15).

L'Église est devenue la famille de Dieu et la Trinité elle-même y rassemble les hommes, parce que Dieu s'est rendu présent à l'humanité par l'Incarnation et que le Christ rassemble en lui ses frères et les rapporte ainsi au Père, dans la possession et l'unité du Saint-Esprit. Par la médiation du Christ, Dieu et homme, l'Unité divine étend son emprise transcendante à tous ceux qui sont unis au Christ et qui constituent comme des prolongements personnels, distincts mais unis, de son humanité singulière. L'Église est la famille de Dieu, parce qu'elle est le Corps du Christ.

Cette union avec le Christ et avec la Trinité tout entière est donnée dans l'institution de forme humaine que l'Église présente à nos yeux. Il n'y a pas d'un côté une réalité intérieure, spirituelle et indépendante, qui serait la famille de Dieu et le Corps du Christ, et, de l'autre, une organisation sociologique analogue aux autres sociétés humaines. Voir les choses de cette façon, c'est ce qu'on a très justement appelé du « nestorianisme ecclésiastique », et cette vue dévalue tellement l'appareil visible de l'Église qu'on énerve la nécessité rigoureuse qu'il y a d'appartenir à cet organisme visible pour être sauvé. En réalité, cette organisation visible est la forme même que la famille de Dieu et le Corps du Christ prennent ici-bas, dans la phase pérégrinale de la vie de l'Église. Aussi, de même que le Corps du Christ est seul la famille de Dieu, cette organisation est-elle la seule qui soit vraiment et proprement le Corps du Christ et la famille de Dieu.

Nous sommes désormais en présence d'un statut métaphysique entièrement nouveau de l'institution religieuse. Celle-ci, dans l'ancienne Alliance, n'est pas l'instrument et le milieu même de l'union avec Dieu. Elle signifie l'union à venir, et elle ne coopère à la procurer par anticipation qu'à raison de l'annonce qu'elle en fait. Maintenant, l'institution religieuse procure par elle-même l'union avec Dieu. Celui qui y entre, aux conditions subjectives requises, n'est pas uni à Dieu à l'occasion seulement de cette incorporation visible : il l'est par cette insertion sociologique elle-même. Dans l'unité de son être, l'Église visible et invisible est le sacrement de la présence de Dieu aux hommes et de leur

union. Elle n'en est pas seulement le signe; elle n'en est pas la cause extérieure et extrinsèque; elle en est vraiment le sacrement. Dans une unité mystérieuse que la foi seule affirme, le visible lui-même a une dimension invisible et transcendante qui est l'union avec le Christ et, par lui, avec la Trinité tout entière, et l'invisible lui-même a une dimension visible et charnelle qui est l'appareil complexe de l'organisation sociologique de l'institution religieuse.

Tel est le statut général de l'Église du Christ, par quoi l'on mesure le fossé immense qui la distingue de l'ancien peuple de Dieu. Cette appréciation générale demanderait d'être démultipliée et nuancée suivant les différents secteurs de la vie de l'Église. Ce que nous avons dit suffit à notre propos qui était de montrer comment, de l'ancien peuple de Dieu à l'Église du Christ, il y a toute la différence qui sépare le salut attendu et le salut enfin venu, Dieu qui se signifie dans son altérité et sa transcendance et Dieu qui se rend présent par et dans son Fils fait homme. On pourra et l'on devra relever les analogies qui subsistent entre l'Église et l'ancien peuple de Dieu. La plupart du temps, ce seront de simples analogies « matérielles » que sous-tend une différence formelle si radicale qu'on a l'impression de passer d'un monde dans un autre. Quand l'analogie se fait plus étroite, elle s'affirme entre les réalités nouvelles et les institutions anciennes qui en préfiguraient lointainement le sens. Sur le plan même des intentions spirituelles de foi, d'espérance et de charité qui se signifiaient et se réalisaient dans les institutions anciennes, un décalage considérable existe par rapport à la foi, à l'espérance et à la charité du chrétien, puisque les premières demeuraient dans l'attente des biens du salut, tandis qu'aux secondes la présence même et l'habitation de la Trinité sont données comme un bien dont elles jouissent actuellement, avant même la possession plénière du ciel.

L'Église n'est pas le peuple de Dieu parce qu'elle aurait hérité du statut de l'ancien peuple de Dieu, ou parce qu'on pourrait la rapprocher de cet ancien peuple et l'y assimiler au moins partiellement. Elle est par elle-même et en elle-même l'unique rassemblement adéquat des hommes par l'Unité divine, et c'est parce qu'il orientait la marche de l'humanité vers cette réalité à venir que l'ancien peuple de

Dieu méritait ce titre. Son rapport eschatologique à l'Église du Christ lui confère sa valeur de préliminaire authentique, mais il dénonce en même temps sa caducité et ses imperfections intrinsèques.

Est dénoncé, en particulier, ce qu'il y avait de provisoire dans le fait qu'un groupement humain soit assumé comme tel par la Révélation et l'Élection de Dieu. Et nous sommes avertis de ne pas revenir en arrière et de ne pas penser que l'Église du Christ continue d'être l'assomption d'un groupement humain quelconque. L'Église du Christ vient d'en haut. Elle tient de Dieu et du Christ toute sa structure. L'unique principe propre de son organisation est qu'elle soit la famille de Dieu et le Corps ecclésial du Christ. Les éléments humains d'origine diverse qu'elle adopte pour se constituer sont comme des éléments matériels dont le sens et la structure formelle sont totalement renouvelés. Les hommes mêmes qu'elle rassemble, elle les élève à elle et les introduit dans un monde nouveau et transcendant, au lieu de descendre chez eux, d'épouser leurs situations humaines et d'y contaminer ses propres structures. L'Église du Christ n'est plus l'élection d'un groupement humain quelconque. Pour elle, tous les hommes sont également des hommes, et, par-dessous leurs différences, elle va les chercher jusqu'en ce fond d'eux-mêmes qui les fait simplement hommes et à partir duquel elle peut faire surgir, dans la grâce du Saint-Esprit, les « nouvelles créatures » que sont les fils adoptifs du Père céleste. Si l'Église tient compte des divergences qui existent entre les hommes, ce n'est pas pour les consacrer comme telles, mais parce qu'elle ne peut atteindre l'homme réel et profond que « dans » les modalités concrètes dont l'a revêtu l'histoire complexe des civilisations. Sa catholicité lui permet de « coller » ainsi à toute la diversité de la matière humaine, mais on abuserait de la condescendance catholique de l'Église en la liant à toute cette diversité et, plus encore, en lui demandant de canoniser et de consacrer cette diversité elle-même. Ce n'est pas pour rire qu'il n'y a plus, pour l'Église, de Grecs ni de Juifs, d'esclaves ni d'hommes libres, d'hommes ni de femmes. L'oublier, c'est retourner au statut de l'ancien peuple de Dieu et retomber du même coup dans toutes les impasses où l'ancien régime religieux était irrémédiablement enfermé du fait de l'élection d'un peuple charnel.

C'est retomber dans le particularisme religieux, qui est irrévocablement lié à l'élection de cette particularité humaine qu'est un peuple parmi les autres peuples, ou une classe, ou une civilisation... C'est oublier qu'avec le Christ, et en lui, l'Église s'adresse à l'homme comme tel, à cet universel concret qui se retrouve intact sous toutes ses particularisations et auquel l'Église catholique doit s'adresser sous peine de ne plus être la famille de Dieu qui ne connaît pas la division, et le Corps du Christ qui exclut tout partage.

Oublier cette transcendance concrète de l'Église éliminerait, d'autre part, l'une des nouveautés les plus voyantes que le Christ a apportées et que son Église a la mission de garder intactes. La distinction de la nature et du surnaturel ne date pas de l'ère chrétienne. Elle remonte à la constitution même du monde, et elle traverse de part en part l'œuvre de la création : d'une part, en effet, cette œuvre tout entière est suscitée par l'Amour gratuit de Dieu qui veut se donner à sa créature, qui lui signifie cet amour et le lui communique par le truchement même de son œuvre, et, d'autre part, cette œuvre tout entière est posée en elle-même, dans une consistance et une autonomie relatives qui, nécessairement et métaphysiquement, la distinguent de Dieu et du don qu'il veut lui faire de lui-même.

Mais, avant le Christ, cette distinction des deux aspects de l'œuvre de Dieu demeure purement formelle, pourrait-on dire. A partir du Christ, elle revêt en outre une expression institutionnelle. La création ne se trouve pas pour autant reléguée dans le plan de la nature, comme certains se l'imaginent parfois, laïcisant ainsi et naturalisant les trois quarts de l'œuvre de Dieu. Elle demeure traversée par la fissure métaphysique qui distingue irrévocablement ses aspects naturel et surnaturel. Mais cette distinction apparaît maintenant dans toute sa clarté, parce que, au plan des institutions, l'institution religieuse se trouve désormais radicalement distinguée des autres institutions humaines. L'institution de l'Église du Christ est comme l'efflorescence suprême et l'expression sans ambiguïté du surnaturel sur cette terre. Par rapport à la nature qui se consolide en elle-même pour pouvoir répondre à Dieu, et qui développe l'œuvre de la civilisation pour former les libertés que suppose cette réponse, l'institution de l'Église du Christ épanouit une

superstructure, radicalement distincte, dans laquelle les hommes peuvent se retrouver par delà la nature et la civilisation, et dans laquelle ils sont élevés à la participation explicite des biens surnaturels. A l'exemple de Dieu même, le rassemblement des hommes en Dieu transcende toute l'œuvre de la civilisation et toutes les institutions dans lesquelles les hommes se font hommes. Sans rien perdre de son extension universelle et première, la distinction du temporel et du spirituel se trouve désormais « institutionnalisée », et, sans rien perdre de la judicature universelle qui appartient au Christ sauveur et qui fait relever du jugement de son Église la totalité de la vie humaine, l'institution du salut se distingue désormais irrévocablement des autres groupements humains. Au lieu d'être l'assomption d'un groupement humain, comme l'ancien peuple de Dieu, elle les transcende tous sans exception. Au lieu d'être soumise aux dialectiques propres du rapport d'un groupe humain avec les autres (alliances, guerres, etc.), comme l'ancien peuple de Dieu, l'Église est engagée dans les dialectiques nouvelles du rapport d'une institution salutaire supraterrestre avec l'œuvre de civilisation comme telle et avec tous les groupements humains quels qu'ils soient. Ce changement considérable, qui a totalement modifié le rapport de l'institution religieuse avec le reste du monde, manifeste nettement comment l'Église n'est plus le peuple de Dieu au sens d'avant le Christ.

Je n'insisterai pas sur les différents régimes concrets de coordination entre l'Église et le monde que l'on peut théoriquement envisager et que l'histoire a effectivement enregistrés, car ces différences légitimes ne mettent jamais en question la distinction radicale de l'Église et du monde, et la transcendance inaliénable de la première sur le second. Je pense avoir suffisamment évoqué le principe fondamental de cette distinction et de cette transcendance pour achever de montrer comment l'Église du Christ est, en un sens radicalement neuf, le peuple de Dieu et quelle transposition profonde il faut continuellement effectuer pour passer de l'ancien peuple de Dieu au nouveau.

ANTOINE CHAVASSE.

BAPTÊME ET COMMUNAUTÉ D'APRÈS LA PRIMITIVE PENSÉE APOSTOLIQUE

Le baptême, dans les écrits du Nouveau Testament, offre, dans l'ensemble, un double aspect, collectif et individuel. Il est, d'une part, un rite d'*initiation*, puisqu'il vaut au croyant la « vie » ou, suivant une expression plus primitive, la « sainteté », c'est-à-dire la justice et l'Esprit, la pureté morale et la dotation spirituelle. Et, par ailleurs, il marque aussi un rite d'*agrégation*; car il incorpore le fidèle à la Communauté messianique ou à l'Église que, de manières diverses, les auteurs du Nouveau Testament rattachent, voire identifient au Christ.

Assurément, ces effets du baptême sont essentiellement connexes; à vrai dire, ils ne représentent que les deux côtés de l'œuvre salvifique affectant, au même degré, le plan collectif et l'ordre individuel. Et pourtant, ils ne sont point l'objet d'un relief égal dans les divers écrits apostoliques. D'après le *Quatrième Évangile*, par exemple, le baptême est, par définition, la « nouvelle » naissance « d'en-haut » (cf. 3, 3-8; 1, 12-13), par où le fidèle communie à la « gloire » ou à la condition divine du Fils et devient « un » avec le Père (cf. 17, 11, 20-26). Autrement dit : il n'est considéré que dans sa portée individuelle; et ce silence sur son aspect collectif apparaît d'autant plus marquant qu'il est comme le corollaire d'une autre prétérition en un sens fondamentale, celle de la notion même d'Église. Selon la *Première Épître de Pierre*, au contraire, le rite baptismal est proprement le principe de l'Assemblée chrétienne (cf. 1, 3-11, 25; 3, 18-22) : c'est lui qui vaut au Peuple de Dieu l'existence et la vie, la structure et la croissance; et, dans sa doctrine comme

dans sa parénèse, l'auteur est tellement dominé par ce thème qu'il n'hésite point à définir même les effets individuels du rite comme l'élévation du croyant à la condition de membre de la Communauté. Sans doute pareilles divergences tiennent-elles à des facteurs multiples. Dans l'ensemble elles s'expliquent par les différents besoins religieux auxquels répondent les textes. En l'occurrence, elles témoignent, en outre, de l'écart qui, dès l'Église apostolique, s'est affirmé entre la foi professée dans la prière cultuelle et la réflexion pratiquée dans les milieux théologiques. L'Épître de Pierre est un document avant tout liturgique, vestige du rituel et de la spiritualité baptismales en cours dans la communauté de Rome, sans doute vers l'année 70. Le dernier évangile, par contre, est l'œuvre d'un témoin et d'un penseur qui, à l'encontre de certaines déviations en matière notamment d'eschatologie, reconsidère les conceptions traditionnelles et présente le *telos* ou le salut plénier comme déjà réalisé (cf. 19, 30; à comparer 1 Cor., 15, 24). Il reste, néanmoins, que ces divers essais de synthèse marquent des formes authentiques de la première pensée chrétienne et que, par leurs dissonances, ils posent un problème que les critiques et les théologiens du Nouveau Testament ne soulignent guère. Au fait : qu'en est-il, au juste, *du rôle et de l'aspect communautaires du baptême?* Ne seraient-ils vraiment qu'une donnée secondaire, voire occasionnelle, de l'enseignement baptismal apostolique? Ou n'en sont-ils pas, au contraire, le fondement même, diversement valorisé par les prédicateurs et les chefs d'églises suivant les exigences de leur ministère?

C'est pour fournir un élément de réponse décisif à la question ainsi présentée que nous allons exposer le sens du baptême d'après les plus anciennes couches littéraires du Nouveau Testament ou d'après la pensée de ceux qui, d'une manière plus ou moins immédiate, furent à l'origine de l'institution baptismale, — Jésus et ses disciples, Jean le Baptiste et certains docteurs du judaïsme palestinien. Circonscrire le sujet aux débuts de la tradition évangélique n'est en effet point le limiter. C'est par ses premières affirmations doctrinales, timides mais suggestives, que la chrétienté naissante traduit le mieux l'objet de ses croyances et la valeur de ses rites. La remarque est particulièrement

valable dans le domaine de l'ecclésiologie; or, elle vaut surtout du baptême. Dans la pensée du Christ et de la Communauté apostolique, le rite baptismal apparaît précisé en une conception simple et originale, marquée à notre sens par les thèmes que voici : *le baptême offre un caractère éminemment eschatologique et communautaire; par sa portée salvifique, il élève les fidèles à la condition de Peuple, et de Peuple messianique; aussi est-il l'institution à vrai dire fondamentale, confiée dans une mesure spéciale à la vigilance de l'Église.*

I. — *Le peuple de Dieu, suprême réalité salvifique*

Dans la pensée de Jésus et des apôtres, le salut, dans sa forme plénière et définitive, est proprement un ordre objectif et cosmique, supérieur et nouveau, qui se signale par deux faits décisifs : la création en quelque sorte d'un peuple parfait, la présence par ailleurs dans ce peuple de l'Esprit ou de la force salvifique divine au rayonnement désormais indéfini et surtout illimité.

Passons pour l'instant sur le règne de l'Esprit : nous en indiquerons plus loin la portée eschatologique ainsi que les principales conclusions religieuses et doctrinales que, dès l'abord, en ont tirées les premiers théologiens de la chrétienté palestinienne. Le thème touchant l'aspect communautaire du salut tient à coup sûr une place beaucoup plus saillante dans le message et l'œuvre du Christ; pour n'en citer que les affirmations les plus apparentes, rappelons, au titre de preuves, l'élection des Douze (cf. Mc, 3, 13-19 par.) et notamment la proclamation de l' « Église » ainsi que de la primauté donnée à Pierre (cf. Matth., 16, 17-19).

Or, comment Jésus, le prophète pourtant du Règne spirituel de Dieu par la repentance et la justice, en est-il venu à centrer son ministère sur l'annonce et la fondation d'une communauté religieuse, le Peuple messianique ?

La tradition théocratique juive.

C'est la meilleure tradition juive, biblique et judaïque qui l'a porté à pareille vision de son ministère.

En effet : impossible au Juif de penser le salut sans le

traduire dans la catégorie de peuple divin. Les deux notions ne sont pas seulement connexes : elles sont largement équivalentes. Le salut trouve son expression dans les rapports de complaisance et de fidélité entre Dieu et son peuple; il progresse dans la mesure où leurs relations s'affirment plus spontanées et plus intimes; bien mieux, il n'est achevé que lorsque Dieu, présent dans son peuple, s'unit, voire s'identifie à lui. Tel est le principe commun à toutes les formes de la tradition sotériologique juive et chrétienne.

Or trois facteurs, plus ou moins méconnus et que — pour cette raison — nous précisons sommairement, l'expliquent : un postulat d'abord doctrinal, le concept même de Dieu; un fait historique ensuite, l'événement de l'Élection et de l'Alliance; un motif enfin religieux, l'idéal messianique.

a) *Le corollaire théocratique de la foi au Seigneur unique.*

Pour l'homme de la Bible, en effet, Dieu est, par définition, le *Seigneur*. La sainteté mise à part, la seigneurie ou la souveraineté est sa prérogative à la fois essentielle et fondamentale, celle qui, d'une part, traduit le mieux la condition céleste ou divine de Yahweh et qui, par ailleurs, est pour ainsi dire le fondement de ses autres attributs salvifiques, la puissance et la domination en particulier. Sur ce point capital, qui marque à vrai dire le premier article du *credo* biblique, la tradition judéo-chrétienne n'a jamais varié, depuis Moïse jusqu'à l'auteur de l'Apocalypse. La preuve, au besoin, en est fournie, significative, par les quelques textes, entre autres, que voici et qui dans les deux Testaments sont comme les formules canoniques de la foi au Dieu Seigneur. Le *Deutéro-Isaïe*, par exemple, proclame Yahweh le maître absolu de l'univers :

> Ainsi parle Yahweh : Le ciel est mon trône et la terre est l'escabeau de mes pieds (66, 1).

Or ce texte, qui, dans une formule très orientale de frappe, résume un des thèmes préférés de la prédication prophétique (cf. Jér., 23, 24...) et de la prière cultuelle (cf. Ps. 139, 7-12...), fournira plus tard à Jésus le principe de son enseignement sur le serment (cf. Matth., 5, 30-37) et à Étienne l'argument majeur contre le point de vue judaï-

que touchant la pérennité du Temple (cf. Act., 7, 47-50). Plus net encore, le *Deutéronome* définit en quelque sorte Dieu le Seigneur suprême :

> Yahweh votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs (10, 17).

Notons la formule : au témoignage des Psaumes (cf. Ps. 136, 3...), entre autres, elle semble bien avoir été, dès avant l'exil, la profession de foi type utilisée par les milieux yahwistes dans leur lutte contre les cultes cananéens; or, sous le règne de Néron, elle sera littéralement reproduite par les apôtres et leurs disciples pour affirmer, en réaction contre le culte des Césars, la condition divine du Christ, Seigneur à l'égal du Père. Enfin, dans un autre texte saillant, le même Deutéronomiste précise que Dieu, Yahweh, est, en fait, le seul Seigneur :

> Écoute, Israël : Yahweh notre Dieu est le Seigneur unique (6, 4).

Or ce passage tiendra une place de premier plan dans la tradition ultérieure : le judaïsme le citera en ouverture à sa prière la plus caractéristique, le *Shema'*; et, à sa suite du reste, Jésus, de son côté, l'alléguera devant le Scribe pour souligner le fondement monothéiste de la loi religieuse et morale (cf. Mc, 12, 29-31).

Si restreints qu'ils soient, ces textes qui, par leurs attestations juives et chrétiennes, témoignent d'une remarquable continuité doctrinale entre les deux Testaments sont néanmoins suggestifs, et à un double point de vue : ils montrent que — nous l'avons dit — la souveraineté est la condition même de Dieu; ils indiquent aussi — et cette donnée est d'une importance décisive à notre sujet — que, sur le plan cosmique et spécialement humain, la seigneurie de Dieu s'exprime en *une économie ou un ordre théocratique.*

Car, pour le prophète comme pour l'apôtre, point d'hiatus possible entre la vérité « théologique » et la réalité religieuse, entre la connaissance et l'expérience. Dieu étant par définition le Seigneur, tout doit être considéré *sub specie regni Dei*, l'histoire en particulier et la condition humaine. Aussi bien l'humanité apparaît-elle comme la part élue de la création parce qu'appelée à la reconnaissance même de

la domination divine sur tous les domaines de la vie. Quant à l'histoire, elle se révèle, dès lors, comme l'œuvre de Dieu qui, en dépit des obstacles humains, affirme, étend, affermit sa souveraineté et qui, suivant la suggestion de la Genèse (cf. 2, 2-3), n'a de « repos » que dans la jouissance plénière et paisible de sa seigneurie accomplie.

b) *Israël, le Peuple de Dieu.*

Or, c'est la vision ainsi théocratique des choses qui explique, dans une large mesure, la foi des anciennes tribus juives en leur condition de peuple divin.

En pénétrant leur naissante conscience communautaire, elle leur valut la certitude d'être, au point de vue national comme dans l'ordre religieux, le fief de Yahweh. Bien mieux : à mesure qu'elle se précisait en affectant des perspectives plus absolues et parfois universalistes aussi, elle fortifia en Israël la conviction d'être le Peuple même de Dieu.

La notion de *'am Yahweh* ou de *laos Kyriou*, qui — répétons-le — est la donnée centrale et l'élément en quelque sorte natif de la sotériologie biblique, se présente ainsi par nombre de côtés comme le corollaire du concept de Dieu.

C'est à dessein que nous soulignons l'aspect doctrinal de sa genèse. Certes, l'expérience de l'Exode eut, de son côté, une part considérable dans sa formation : dès l'ancienne tradition juive, elle fut évoquée à la fois comme la première affirmation et comme la sanction divine de la conscience d'Israël d'être la Communauté de Yahweh; et la critique historique confirme la vérité foncière de pareille présentation des faits. Il reste pourtant que la conscience théocratique d'Israël est avant tout le fruit de sa pensée « théologique » et en un sens d'une maturation doctrinale. Un trait, au reste, l'appuie. C'est, en effet, dans les diverses écoles doctrinales — écoles d'historiographes et de scribes, écoles prophétiques et sacerdotales — que le fait de l'Élection et de l'Alliance sera valorisé comme le principe, voire comme l'expression du salut, au point de donner lieu à *une reconsidération* pour ainsi dire « *laocentrique* » *de l'histoire*, dont l'Épopée du Désert aux livres notamment de l'Exode et des Nombres est à coup sûr le résultat le plus notable.

c) *L'idéal messianique du Peuple parfait.*

Toutefois, la reconsidération du passé n'est pas le seul objet du travail doctrinal qui, dès avant le schisme des douze tribus, s'accomplit ainsi dans les écoles juives. A mesure que, sous l'influence en particulier des multiples catastrophes nationales et religieuses, l'espérance messianique prend du relief et de la netteté, *la description* en quelque sorte *de l'avenir* hante de plus en plus les représentants de l'idéal théocratique.

De fait : que sera, au juste, la destinée d'Israël, le Peuple de Yahweh ? Par une tendance commune à toutes les formes de la réflexion doctrinale, les écoles prophétiques surtout, où s'élaborent la prédication et la foi populaires, répondent à cette question en transposant dans l'avenir, et non sans les sublimer, les grandes expériences vécues par la Communauté théocratique, voire par l'humanité, dans le passé. La Création et le Déluge, l'Exode et le Règne davidique apparaissent dès lors évoqués comme les figures ou, suivant une expression biblique mais qui ne sera prise en un sens similaire qu'à partir de Paul (cf. 1 Cor., 10, 6; Rom., 15, 14...) à ce qu'il semble, comme les « types » du salut futur. En d'autres termes : les derniers temps reproduiront à la perfection l'ordre religieux dont jadis le peuple fut gratifié aux moments décisifs de son histoire.

Ainsi s'affirme, dès la prédication des premiers prophètes au Royaume du Nord, un corps de thèmes et de concepts qui, très tôt, sera essentiel à la tradition messianique. Annoncerait-il déjà, dans ses traits marquants, la typologie que développeront, près d'un millénaire plus tard, certains milieux patristiques, en particulier l'école d'Alexandrie ? Que non pas. Quelles que soient ses formes juives et même chrétiennes, la typologie biblique n'accuse guère les traits auxquels se trahissent d'ordinaire les exégèses plus ou moins libres et spirituelles, proposées à la seule fin d'appuyer quelque point de vue ou d'illustrer, dans un but d'édification, l'harmonie des deux Testaments. Elle est à la fois d'une facture plus sobre et d'une portée plus fondamentale. En fait, elle tient à la structure particulière d'une pensée religieuse encore primitive, qui apparaît dominée par le principe humain du salut, rétablissement de l'ordre initial,

et qui, pour le traduire, se crée ses cadres et se forme ses catégories en puisant à l'unique source dont elle dispose, — l'histoire, épopée nationale et surtout « parole » de Dieu. Autrement dit : elle fournit à l'idéal messianique ses formes d'expression et, en un sens, ses fondements doctrinaux.

Or, un de ses éléments prit, dès l'abord, un relief sans pareil dans la prédication prophétique : *le thème plutôt populaire des temps eschatologiques, réplique en mieux de l'expérience jadis vécue par le Peuple durant l'Exode.* Aux prédicateurs, en effet, et, dans une certaine mesure, aux « théologiens » aussi il offrit, entre autres, l'appréciable avantage de marquer, conformément au principe de l'Élection et de la Promesse, la pérennité d'Israël et, surtout, son apothéose finale. Car, à l'Assemblée du Désert, répondra, voire s'opposera l'Assemblée messianique, dont les traits seront à la fois la négation des déficiences et la perfection des prérogatives par où fut caractérisée la Communauté initiale. Plus d'impureté, morale et rituelle; plus d'impiété, en particulier, et d'aucune espèce; plus d'idolâtrie non plus, même sous la forme à peine déguisée des sacrifices : la pureté spirituelle, la fidélité sans défaillance à Yahweh, la louange du Seigneur par la proclamation de ses hauts faits, — tels seront les attributs majeurs auxquels se reconnaîtra la véritable Communauté théocratique. Encore un trait, décisif, les dominera-t-il : dans l'Assemblée de l'Exode, Dieu n'était présent que par sa « gloire » et le jeu intermittent de sa force merveilleuse; dans le Peuple des derniers temps, au contraire, il habitera d'une manière permanente et pleinement salvifique, par son Esprit.

Il n'est point possible et, d'ailleurs, il serait vain de mentionner les divers textes où se traduit pareille vision du *haqal* eschatologique, c'est-à-dire de l'Église : à force de répéter les mêmes données, les prophètes et, à leur suite, les justes, les scribes et les prêtres reproduisent les mêmes formules, soulignant ainsi, à leur façon, la place de premier plan tenue par le thème du Désert dans la tradition messianique. Au titre d'indications, cependant, citons, à cause de leur vigueur doctrinale, en raison aussi de leurs attestations néotestamentaires, les principaux fragments que voici.

Et d'abord, notons ce texte d'*Osée*, sous bien des rapports fondamental :

C'est pourquoi je la séduirai (la Maison d'Israël),
je la conduirai (de nouveau) au Désert
pour parler à son cœur...
Et en ce jour-là — oracle de Yahweh,
tu m'appelleras : Mon époux,
et tu ne m'appelleras plus : Mon Baal (11, 16-18).

De ce passage, qui rend jusqu'au ton de la première prédication prophétique, rapprochons un autre fragment significatif, qui témoigne de la forme plutôt cultuelle et en un sens piétiste de la même tradition touchant l'Exode et qui, pour cette raison sans doute, fournira à l'auteur de l'Épître aux Hébreux (cf. 3, 7-13) notamment le thème de sa parénèse ecclésiale :

Puissiez-vous, aujourd'hui, écouter sa voix :
N'endurcissez point votre cœur comme à Meriba,
comme à la journée de Massa dans le Désert,
quand vos pères m'ont tenté,
quand ils m'ont mis à l'épreuve, bien qu'ils eussent vu mes œuvres.
Pendant quarante ans j'ai eu cette race en dégoût;
et j'ai dit : C'est un peuple au cœur égaré;
ils n'ont pas connu mes voies.
Aussi, dans ma colère, ai-je juré :
Jamais ils n'entreront dans mon repos (Ps. 95, 7-11).

Mais voici, dans le même ordre d'idées encore, des textes plus suggestifs, où Jean-Baptiste et le Christ, les Douze et la génération apostolique verront annoncé le sens même du salut chrétien.

Le *Deutéro-Isaïe*, par exemple, précise que les temps messianiques seront inaugurés par un nouvel exode au Désert où, pour se préparer à la théophanie eschatologique, Israël édifiera une voie royale à Yahweh venant visiter son Peuple :

Une voix crie : Préparez dans le Désert
une route pour Yahweh,
tracez droit dans la Steppe
une voie pour notre Dieu.
Que toute vallée soit comblée,
que toute montagne et toute colline soient abaissées;
que tout précipice devienne une plaine,

et les escarpements une vallée.
Alors la gloire de Yahweh se révélera,
et toutes les créatures réunies la verront (40, 3-5).

Ce morceau ouvre le *Livre de la Consolation* dans la seconde partie d'*Isaïe*. Mieux encore : il introduit l'*Évangile de Marc* (cf. 1, 2-3); et, au témoignage de ce dernier document ainsi que du prologue à l'*Évangile de Jean* (cf. 1, 1-14; à rapprocher v. 23) — qui en est comme le commentaire — il a dû dès l'abord servir d'ouverture au *kérygma* ou au message apostolique. Or, pareille concordance, à coup sûr voulue, est des plus significatives : par elle, la première Communauté chrétienne affirme, à la manière biblique, sa conscience d'être le Peuple de Dieu dans sa perfection eschatologique.

Il y a plus. S'inspirant sans doute d'un thème déjà saillant dans la prédication, entre autres, de *Jérémie* (cf. 31, 31-34; 32, 37-41...), *Ezéchiel* souligne que la Communauté future aura pour condition même la sainteté et l'unité, également fondées sur la pureté religieuse et la plénitude spirituelle.

Je vous prendrai parmi les nations, et je vous rassemblerai de tous les pays étrangers, et je vous ramènerai vers votre pays.
Je répandrai sur vous *une eau pure* et *vous serez purifiés de toutes vos souillures*, je vous purifierai de toutes vos idoles.
Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous *un esprit nouveau*, j'ôterai de votre chair votre cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai *mon esprit* en vous, et je ferai que vous obéissiez à mes commandements et que vous observiez et exécutiez mes lois (36, 24-27; à rapprocher 11, 17-20; 37, 14).

Ce fragment, où le thème de l'Exode apparaît évoqué dans sa variante exilienne du rassemblement des Dispersés, offre, à notre point de vue, un intérêt majeur, et sous plusieurs rapports. Certes, en dépit de son insistance sur la purification morale moyennant l' « eau pure », il n'annonce guère le baptême chrétien, même dans sa forme présente; et du reste, il n'a point tenu une place marquée dans les diverses collections de textes scripturaires, utilisées par l'Église apostolique pour motiver et, au besoin, pour justifier ses institutions et ses croyances (cf. 1 Thess., 4, 8; 2 Cor., 3, 3).

N'empêche, toutefois, que, pour la première fois à ce qu'il semble, il associe la notion de pureté messianique et le concept de purification sacrée; et de ce fait, il pourrait bien annoncer déjà les ablutions du moins que pratiqueront plus tard, sous des formes variées, les divers milieux du mouvement baptiste palestinien et qui, au témoignage de la critique, seront par bien des côtés à l'origine du baptême johannite, voire du baptême de l'eau administré dans la chrétienté primitive. Au point de vue doctrinal, d'ailleurs, le document est d'une portée des plus précises. Il n'associe pas seulement la dotation spirituelle et la pureté religieuse en les mettant sur le même plan : il indique en particulier que *l'ablution purificatrice et la collation de l'* « *esprit* » marqueront, dans une mesure égale, *les aspects en un sens connexes de la création du Peuple nouveau.* Et par là, il semble à tout le moins proposer un thème qui, valorisé et développé par le judaïsme ultérieur, pourrait n'avoir pas été ignoré par l'Église apostolique.

Ces textes assurément sont trop limités pour fournir un aperçu complet sur la notion de Communauté messianique dans la tradition juive. A mesure que, par réaction contre l'impiété en Israël et Juda, le thème du jugement divin, par exemple, acquiert du relief dans la prédication prophétique, la doctrine du Peuple idéal ou parfait se précise par deux éléments nouveaux, — l'idée du petit « Reste » sauvé et le thème des « Pauvres de Yahweh ». Mais, si grande que sera leur place dans la spiritualité judaïque et notamment apostolique, ces données ne prendront jamais une importance vraiment centrale. Au témoignage de la littérature deutéronomique, qui en est l'expression la plus achevée, l'idéal de la Communauté théocratique sera toujours dominé par le principe de l'Exode, type du salut plénier et, d'une manière plus précise, par l'antithèse Assemblée du Désert — Église eschatologique.

La conscience théocratique de la première communauté chrétienne.

Or, contrairement à l'impression que laissent, dans l'ensemble, les commentaires et même les « théologies » du Nouveau Testament, cet idéal du Peuple parfait a comme

hanté les premiers milieux chrétiens. A dire vrai, il représente le fond en quelque sorte natif de la conscience et de la pensée ecclésiales, professées par la Communauté de Jérusalem et, à sa suite, par les diverses Églises en particulier de Palestine et de Syrie; et à ce titre, il apparaît sous-jacent à toutes les formes évoluées de l'ecclésiologie néotestamentaire.

Non pas qu'il n'eût persisté que dans la chrétienté apostolique. Comme l'atteste la littérature judaïque, apocalyptique et rabbinique, ainsi que, avec une netteté rare, les manuscrits récemment découverts au Désert de Juda, il s'est en fait affirmé dans *les divers milieux messianistes de la Palestine* notamment, avec une acuité qu'il n'avait guère accusée depuis la restauration après l'Exil et qui, par moments, semble avoir touché au paroxysme. Le pharisaïsme, par exemple, et dès le deuxième siècle avant Jésus-Christ, les courants baptistes et, parmi eux, l'Essénisme sous ses formes variées, la secte enfin de la « nouvelle alliance » qui, au siècle apostolique même, vit, à sa façon, l'exode eschatologique en sortant de Jérusalem pour se retirer au pays de Damas, tous ces mouvements, apparentés d'ailleurs, n'ont eu d'autre but que de réaliser, par la pratique de la justice sacerdotale et par le rite de l'ablution sacrée, le saint Reste qui, dans leur pensée, allait être le ferment de la Communauté théocratique.

Aussi bien Jean-Baptiste et Jésus, les Douze et leurs disciples, les Hébraïstes et les Hellénistes ne sont-ils à ce point de vue que dans une large mesure les témoins de l'intensité et du relief pris par l'idéal du Peuple parfait dans le Judaïsme palestinien. Il reste, néanmoins, que, à la différence des multiples phénomènes parallèles, leur conscience théocratique se signale par une plénitude et une pureté dont seule peut rendre compte leur foi eschatologique.

a) *L'œuvre théocratique du Christ.*

C'est *Jean* le Baptiste et le Précurseur, d'abord, qui, renouant avec la meilleure tradition biblique, rend son antique vigueur à l'idéal théocratique du Peuple sanctifié et qui en proclame la réalisation imminente.

D'emblée, il s'affirme en effet le prophète par excellence

du saint Reste; et, à lui seul, ce trait, caractéristique de sa personnalité, vaut leur puissante originalité à son message et à son œuvre. Au fait : sa prédication est entièrement dominée par les deux thèmes, connexes — nous l'avons dit —, du jugement eschatologique et du Reste sauvé. Mieux encore : son ministère est proprement centré sur la préparation du Reste pur. C'est dans ce but que, s'inspirant de la tradition touchant l'exode messianique (cf. Is., 40, 3-5; à rapprocher Mc, 1, 2-3 par.), il se retire au Désert et y convie tout le peuple de la Judée et de Jérusalem. C'est à cette fin aussi que, surtout, il leur prêche la conversion du cœur et des œuvres et qu'il leur propose le « baptême de la repentance, soulignant ainsi dès l'abord la condition éminemment spirituelle du Reste et de la Communauté future (cf. Mc, 1, 1-8 par.).

Pareil événement, que la critique semble n'avoir pas toujours apprécié à sa pleine portée, est d'un poids considérable : il trahit le véritable sens de la révélation néotestamentaire. Par l'œuvre du Précurseur, l'histoire évangélique à la fois s'ouvre sur la vision du Peuple parfait et s'annonce comme l'accomplissement de l'ancien idéal théocratique, dans les formes mêmes de la tradition biblique.

Organe du salut annoncé par Jean, *Jésus* aurait-il effectivement renié les traditionnelles conceptions messianiques ainsi précisées par le Baptiste? En dépit de certaines apparences contraires qu'offrent à ce sujet les Synoptiques par exemple, nous ne pensons point pouvoir résoudre dans pareil sens cette question, dont un débat récent a souligné l'importance pour une juste exégèse des premiers évangiles et pour une saine compréhension du message chrétien. Certes, le Christ, à la manière prophétique, n'expose jamais les principes et les éléments de sa pensée. A l'occasion, toutefois, il les trahit, voire les affirme, et d'une façon assez concluante dans l'ensemble.

Et d'abord, pour inaugurer son ministère, il se rend, de son côté, dans le Désert afin de se faire baptiser par le Précurseur (cf. Mc, 1, 9-11 par.; à rapprocher 1, 12-13 par.). Au témoignage du fond le plus ancien de la tradition synoptique, l'épisode présente la valeur d'une révélation, et pas uniquement à cause des signes célestes par où il fut marqué : de fait, il montre avant tout que Jésus confirme le

message et l'œuvre du Baptiste; et par là, il annonce que, à l'exemple du Précurseur, le Christ fonde, lui aussi, l'Évangile sur les thèmes du Reste et de la Communauté eschatologiques.

Aussi bien est-ce dans ce sens qu'il faut sans doute interpréter les paroles entre autres sur le « petit troupeau » (cf. Lc, 12, 32...) et les « brebis perdues » (cf. Matth., 10, 6...), les paraboles touchant le Royaume en croissance (cf. Mc, 4, 30-32 par. ...) et même le « levain » (cf. Matth., 13, 33 par.), voire les *logia* où les fidèles sont désignés par le terme de « nombreux, *polloi* » cf. Mc, 10, 45 par. ...), qui, à des degrés variés, contiennent tous une allusion au Reste d'où sortira le Peuple nouveau. Et c'est dans le même ordre d'idées qu'il faut valoriser les divers renvois à l'Exode, notamment au « sang de l'Alliance » (cf. Mc, 14, 24 par.) et à l'Assemblée du Désert (cf. Matth., 16, 18), par où le Christ témoigne des formes traditionnelles de sa pensée théocratique.

Un trait d'ailleurs souligne la justesse de pareille manière de voir. Le conflit, en effet, entre Jésus et le pharisaïsme, qui domine l'histoire évangélique, n'affecte pas seulement le plan moral : il est proprement de l'ordre messianique. Aux pharisiens, qui prétendent être le saint Reste, le Christ oppose, en le précisant, l'antique idéal du Peuple parfait (cf. Matth., 16, 18...). Point de Règne divin, si ce n'est spirituel; pas de justice valable, sans le respect de la loi morale restaurée dans sa pureté première. Aussi seuls les « Pauvres de Yahweh » seront-ils la Communauté de Dieu (cf. Is., 61, 1-3; à rapprocher Lc, 4, 16-21; cf. Matth., 5, 3-12 par.); car, suivant la parole du *Deutéro-Isaïe* (cf. 67, 2), ils ont « le cœur contrit » et ils « tremblent à la parole » du Seigneur.

b) *L'épopée théocratique de la Communauté à Jérusalem.*

Ainsi l'idéal du Peuple théocratique semble bien avoir été le fondement même de l'œuvre et du message de Jésus. Ajoutons qu'il fut également la donnée d'abord exclusive puis dominante de la spiritualité ecclésiale et de la pensée ecclésiologique par où se caractérisa très tôt la naissante chrétienté palestinienne.

Rien à coup sûr n'est aussi expressif à ce sujet que les

cinq premiers chapitres des *Actes* concernant l'Église à Jérusalem. La Communauté apostolique s'affirme à ce point consciente d'être le Peuple messianique qu'elle a comme la hantise de vérifier trait par trait l'idéal de l'Assemblée parfaite. Elle se sait, en effet, le Reste des rachetés que, le jour du rassemblement eschatologique des Dispersés d'Israël à Sion, Yahweh, selon la parole de Joël, « a » naguère « amené de loin » (cf. 3, 5; à rapprocher Act., 2, 1-21, 39). Et de ce fait, elle a la certitude d'être destinée à une infaillible et merveilleuse croissance, dont les sommaires descriptifs en particulier des chapitres 2, 4 et 5 soulignent les premières phases ainsi que déjà l'aspect spirituel. Car, elle vit intensément l'idéal théocratique : par la fidélité, d'abord, puisque les croyants sont, par définition, les « obéissants » cf. 5, 32); par la proclamation ensuite des haut faits divins (cf. 2, 11; 10, 46) moyennant à la fois la louange cultuelle (cf. 2, 47) et la prédication salvifique (cf. 2, 22-40...); par la pratique aussi de la communauté des biens (cf. 4, 32; 5, 11), forme plénière et bientôt seule valable des anciennes institutions sabbatiques, c'est-à-dire théocratiques; enfin, par deux autres attributs majeurs que nous préciserons plus loin, — la dotation spirituelle et la pureté religieuse. Ainsi la chrétienté de Jérusalem se révèle, dès l'abord, la Communauté eschatologique; au témoignage du chapitre 7 des *Actes* (cf. vv. 36-44), ce sera Étienne qui, s'inspirant peut-être de la parole du Christ sur la primauté de Pierre (cf. Matth., 16, 18), opposera le premier d'une manière nette l'Assemblée nouvelle et l' « Assemblée du Désert » (cf. Act., 7, 38), lui valant de ce chef son nom de *Haqal* ou d'*Ekklesia*.

Sans doute pareille présentation des faits, qui apparaît dans une large mesure l'œuvre des Hellénistes, contient-elle une part assez grande d'interprétation religieuse. A mesure que, en Palestine déjà, et à plus forte raison en Syrie, le nombre croissant des conversions menaçait dans sa plénitude l'ancien idéal de la théocratie messianique, les milieux notamment venus de la Dispersion, qui, imprégnés de la pensée biblique, furent les initiateurs de la réflexion doctrinale dans l'Église apostolique, ont refait, sur le plan chrétien, l'œuvre à la fois d'exégèse et de parénèse jadis accomplie, dans le domaine juif, par les responsables de la

réforme deutéronomique. Pour l'édification et pour l'instruction aussi des communautés qui alors se fondaient et des Églises qui déjà fléchissaient, ils ont rédigé, en utilisant des traditions plus ou moins anciennes, l'Épopée de la Communauté à Jérusalem, dans leur pensée la réplique de l'Épopée du Peuple durant l'Exode. Il n'en reste pas moins, cependant, que, malgré la tendance à l'idéalisation qu'il accuse, ce tableau répond dans l'ensemble à la réalité historique : en matière de pensée théocratique, seules des différences de relief ont dû séparer les Hébraïstes et les Hellénistes, dont quelques-uns d'ailleurs semblent avoir appartenu à l'Église de Jérusalem dès l'origine.

II. — *Le baptême du peuple messianique, antitype du « baptême des Pères »*

Deux prérogatives majeures — nous l'avons dit — donnent son caractère eschatologique à la Communauté nouvelle : la pureté religieuse, la présence par ailleurs de l'Esprit.

Les mouvements messianistes du Judaïsme palestinien soulignent plutôt le premier de ces attributs. Plus fidèle à la tradition biblique, l'Église naissante, au contraire, insiste avant tout sur la dotation spirituelle : c'est par la possession de l'Esprit qu'elle définit en quelque sorte sa condition même.

Et pourtant, à la suite du judaïsme officiel, elle baptise, dès l'abord, les fidèles pour se les agréger (cf. Act., 8, 26-40...). Sous l'influence de quels facteurs doctrinaux et religieux, dès lors, en est-elle venue à suivre, en la reconsidérant, pareille pratique ?

La portée communautaire du baptême.

Le texte baptismal de la *première épître aux Corinthiens*, chapitre 10, versets 1 à 2, est d'une portée fondamentale à ce sujet. Aux chrétiens de Corinthe, venus en majeure partie de l'Hellénisme, Paul rappelle en ces termes un enseignement sans doute traditionnel dans ses Églises :

Je ne veux point que vous l'ignoriez, frères :
nos pères ont tous été sous la Nuée;
tous, ils ont traversé la Mer;
et tous *ils ont été baptisés* en Moïsē *dans la Nuée et dans la Mer.*

Or, comme l'indique du reste la saveur judaïque du passage et du contexte (cf. vv. 3-11), aucune des données ainsi évoquées n'est d'une provenance paulinienne ou apostolique. C'est à la tradition *midrashique* du judaïsme palestinien (cf. *Mekhiltha*, Ex., 13, 21; 14, 16, 22...) que l'Apôtre doit l'image de la Mer et de la Nuée qui, contrairement aux récits bibliques, auraient enveloppé le Peuple à l'Exode. Bien mieux : c'est de l'école *hillélite*, à laquelle il se rattache par son maître de jadis, R. Gamliel I, qu'il tient le thème touchant le « baptême des pères » et, qui plus est, *le principe que l'expérience « baptismale » du Peuple au Désert marque à la fois le fondement et la norme du baptême messianique.*

Notons ce postulat : il fut d'une importance décisive dans les discussions qui, dès la première moitié du siècle apostolique, opposèrent l'école de Shammaï à l'école de Hillel sur la question du *baptême des prosélytes*, modèle en quelque sorte du baptême johannite et, par ce dernier, du baptême chrétien.

En effet, au moment où Jean-Baptiste et Jésus inaugurent leurs ministères, deux rituels, dont l'un était jusqu'alors traditionnel mais dont l'autre, récent, s'affirme en un sens révolutionnaire, se trouvent concurremment appliqués aux Gentils qui demandent l'admission dans la Communauté juive. Le rituel ancien, d'une part, dont l'autorité est défendue par Shammaï et ses disciples, offre deux éléments essentiels : d'abord, un rite décisif, la circoncision, par où le prosélyte est agrégé au Peuple de Yahweh; puis un rite mineur, l'ablution par immersion, moyennant laquelle il a part aux bénédictions promises à l'Assemblée d'Israël. Le rituel nouveau, au contraire, proposé et appliqué par les Hillélites, ne présente qu'une cérémonie : l'ablution ou le « baptême », rite à la fois d'agrégation et de bénédiction.

C'était assurément une innovation. Afin de la motiver, on alléguait, à juste titre, la répugnance des Grecs pour la circoncision et, surtout, le nombre croissant des femmes

prosélytes. Encore, pour la rendre recevable au point de vue doctrinal, fallait-il pouvoir la justifier par les Écritures ou par l'Histoire.

C'est exactement dans ce but que Hillel et son école en appellent au principe que le « baptême » de la « génération » de l'Exode est normatif pour l'admission des Gentils dans la Communauté judaïque. Le rituel des sacrifices au livre des *Nombres* (cf. 15, 14), soulignent-ils, étend à l'étranger les prescriptions faites au Juif en la matière : par analogie, la même disposition est valable pour le rite de l'agrégation au Peuple théocratique (cf. *Kerithoth*, 9 a). Or, l'immersion des pères dans la Mer et dans la Nuée au Désert fut effectivement une ablution purificatrice c'est-à-dire un « baptême » : dans l'hypothèse contraire, Israël n'aurait pas pu avoir part au sacrifice expiatoire, entre autres, offert par Moïse lors de l'alliance au Sinaï (cf. Ex., 24, 8; voir *Yebamoth*, 46 a et b; *Kerithoth*, 9 a).

Cette discussion, dont les premiers échos remontent au début même de l'ère chrétienne (cf. 1 Cor., 10, 1-2), est d'une facture par trop judaïque, certes, pour présenter un intérêt à notre sens théologique. Et cependant, elle apparaît suggestive par ses sous-entendus. Car, ni la valeur normative de l'Exode ni même la portée purificatrice du passage par la Mer ne sont proprement en cause. Seule la possibilité d'un argument scripturaire à l'appui du rituel nouveau fait à vrai dire l'objet du débat.

On est en droit d'en conclure que, en citant le « baptême des pères » comme le type du baptême théocratique, Hillel et, à sa suite, Gamliel I ont traduit, dans une mesure plutôt large, le sentiment plus ou moins net du judaïsme palestinien.

Le *baptême johannite* le confirme. M. J. Jérémias a naguère eu le mérite de souligner dans son étude, *Der Ursprung der Johannestaufe* (dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXVIII, 1929, pp. 312-320), les fortes attaches de l'ablution proposée par le Précurseur avec le baptême des prosélytes : dès deux côtés l'on note, en particulier, la même portée théocratique et le même caractère unique des rites. A l'exemple et sans doute à la suite du judaïsme contemporain, Jean s'est-il dès lors

inspiré, lui aussi, du « baptême » par où les pères furent jadis élevés à la dignité de Peuple, pour préparer à présent le Peuple par un baptême supérieur à la condition de Communauté messianique ? Tout l'indique. Le Baptiste même, d'abord, le suggère par son message eschatologique, par sa personnalité prophétique, par son exode surtout au Désert, voire au Jourdain qui, dans l'historiographie biblique déjà, est comme la réplique de la Mer aux Roseaux (cf. Mc, 1, 4-11 par.). Ajoutons que, dès le début, la première chrétienté palestinienne apprécie, de son côté, le rite johannite dans ce sens : n'est-ce point pour le marquer qu'elle introduit l'Évangile et notamment le récit du Précurseur (cf. Mc, 1, 1-3 par.) par le texte, Is., 40, 3-5, le témoignage le plus expressif sur la corrélation entre l'économie du Désert et l'ordre messianique ?

L'antithèse « baptême des pères », ablution messianique, expliquerait-elle aussi *le baptême chrétien*, son institution et son origine, son sens et sa portée ? Paul — on l'a vu — l'affirme; et rien n'autorise à ne voir dans son enseignement qu'un point de vue personnel. Sous ce rapport, l'Apôtre apparaît le garant plutôt de la naissante tradition chrétienne comme, par ailleurs, il est le témoin de la *halakah* baptismale judaïque. Or, par delà les premiers théologiens de l'exode eschatologique, par delà Étienne et les Hellénistes, la tradition dont il s'inspire pourrait bien remonter à Jésus même. Par deux fois, en effet, les Évangiles le suggèrent. Le *logion* sur « le sang de l'Alliance » (cf. Mc, 14, 24 par.), d'une part, qui appartient au fonds primitif de la tradition synoptique, montre que, à l'instar des divers mouvements messianistes contemporains, le Christ a professé, lui aussi, le principe de l'expérience au Désert, norme du salut eschatologique. Qui mieux est : l'auteur du quatrième Évangile (cf. 3, 22-30; à comparer 4, 2) précise que, au début même de son ministère, Jésus a baptisé à la manière johannique, c'est-à-dire messianique.

Or : c'est à ce contexte de l'exode théocratique que le baptême chrétien doit son caractère essentiellement eschatologique et, du coup, sa complexe originalité.

Car enfin, qu'est-il au juste : un baptême de l'eau ou *le baptême de l'Esprit* ? La plus ancienne tradition évangé-

lique et apostolique n'autorise pas seulement pareille présentation du problème : elle la commande. Les *Synoptiques*, d'abord, sont à tout le moins dominés par l'antithèse « baptême dans l'eau »-« baptême dans l'Esprit » (cf. Mc, 1, 8 par.; Jo., 1, 33; Act., 1, 5; 11, 16; à comparer Matth., 28, 19-20 par.; Act., 2, 38). De leur côté, les douze premiers chapitres des *Actes* sont encore plus concluants. Interprétant sans doute la pensée baptismale du Précurseur et du Christ, les auteurs, hellénistes, du récit sur la Pentecôte (cf. 2, 1-21) identifient l'effusion collective de l'Esprit au baptême eschatologique (cf. 1, 5; 11, 16) qui vaut à l'Église sa condition spirituelle. Logiquement ils en déduisent que seule la collation de l'Esprit agrège en principe le fidèle à la Communauté messianique (cf. 7, 14-17...) : malgré son aspect spectaculaire et en un sens extraordinaire, l'expérience parallèle des Douze (cf. 2, 1-2) et de la « maison » de Corneille (cf. 10, 44-47; 11, 15-17), les prémices d'une part de l'Église de Jérusalem et par ailleurs de l'Église des Gentils, offre à ce point de vue une portée pour une grande part typique (cf. 9, 1-19).

Et néanmoins, d'après le rituel baptismal le plus ancien reproduit dans le Nouveau Testament (cf. Act., 2, 38; à comparer Matth., 28, 19-20), le baptême est, dès l'abord, aussi reçu « en vue de *la rémission des péchés* » : conformément à l'intention de Jésus (cf. Matth., 28, 19-20; Jo., 3, 22-26), suivant par ailleurs ses propres attaches judaïques et bibliques, il vaut par là au Peuple nouveau l'autre aspect de sa sainteté eschatologique, la pureté religieuse, achevant ainsi l'ablution johannite.

Non certes que, selon l'impression laissée par certain texte de l'*Épître aux Hébreux* (cf. 6, 2) notamment, la première Communauté apostolique ait professé le baptême de purification à côté du baptême de l'Esprit. Consciente de sa vocation à la plénitude eschatologique, c'est-à-dire à la condition spirituelle et à la pureté morale, elle s'est formé, en fait, et peu à peu sans doute, un rituel baptismal composite mais original, dont les divers éléments étaient empruntés au judaïsme contemporain mais qui dans son ensemble marquait nettement le double aspect de la plénitude messianique (cf. Act., 2, 38) : par l'ablution de l'eau, le croyant était purifié de ses péchés et préparé au « don »

même du salut (cf. 2, 38...); par le rite surtout de l'imposition des mains, il recevait l'Esprit (cf. 2, 38; 8, 14-17), dans la mesure où d'extraordinaires manifestations spirituelles ne rendaient pas superflue la cérémonie (cf. 8, 26-40; à rapprocher 2, 1-21; 10, 44-48; 9, 1-19). Sur le plan doctrinal, cependant, la primitive Église apostolique a, dès l'abord, affirmé l'unité du « sacrement » de l'agrégation par ses formules baptismales.

La Communauté, gardienne du baptême.

Ainsi c'est du rite baptismal que l'Église tire en quelque sorte sa condition eschatologique.

Elle en est du fait même la gardienne; et, certes, elle fait la part très large à cette fonction dans sa catéchèse baptismale, voire dans sa parénèse communautaire.

Elle ne prépare pas seulement le croyant au baptême par une instruction plutôt doctrinale, centrée sur la foi ou la profession baptismale : elle veille au digne usage du rite, écartant de la Communauté ceux qui, à son jugement, ne garantissent point une pureté au niveau de la sainteté communautaire.

Aussi bien, le baptême conféré, forme-t-elle le néophyte à la vie ecclésiale par une parénèse dominée par l'idéal de la pureté. Le péché, à son sens, est proprement une atteinte à la sainteté de l'Église, dont Dieu même est le garant et, au besoin, le vengeur. L'épisode d'Ananie et de Saphire (cf. Act., 5, 1-11) semble bien avoir été le paradigme utilisé par la Communauté apostolique dans sa parénèse communautaire : il témoigne du soin avec lequel la chrétienté naissante a formé ses membres aux plus hautes exigences de la vie ecclésiale.

Joseph Schmitt.

LA THÉOLOGIE DU CARACTÈRE ET L'INCORPORATION A L'ÉGLISE

La théologie du caractère a peut-être laissé à beaucoup d'entre nous le souvenir d'une doctrine assez peu nourrissante. Le catéchisme se borne à définir le caractère comme un signe distinctif, indélébile, conféré par trois sacrements seulement, en quoi il fait écho au Concile de Trente qui s'est contenté d'affirmer l'existence du caractère contre les protestants, sans chercher à préciser sa nature.

Au contraire, les théologiens se sont évertués à chercher dans laquelle des catégories d'Aristote on pouvait bien classer le caractère et dans quelle puissance de l'âme il s'enracine. Il aurait peut-être été plus fécond, tout en étudiant le caractère en lui-même, d'approfondir davantage sa finalité. C'est ce que je vais tenter, en souhaitant que d'autres continuent à défricher ce canton trop négligé de la théologie sacramentaire.

Je commencerai par vous rappeler assez longuement les origines de la doctrine du caractère : nous en découvrirons d'emblée la portée ecclésiologique. Ensuite, nous essaierons de préciser ce qu'on pourrait appeler la fonction du caractère dans l'économie sacramentelle. Nous terminerons en tirant quelques applications pratiques de cette théologie du caractère aux problèmes agités pendant cette session, et à la pastorale liturgique en général.

I. — Origines de la doctrine du caractère

Saint Paul

Cajetan a affirmé que la doctrine du caractère n'est pas révélée dans l'Écriture et que nous la tenons seulement de

l'enseignement de l'Église. Cette opinion a pu paraître audacieuse, car certains textes pauliniens ont été souvent allégués comme affirmant l'existence du caractère. C'est ainsi que saint Thomas a pris pour *sed contra* de son article sur cette question (3ª P., q. 63, a. 1) 2 Cor., 1, 21, que cite encore, dans le même sens, le catéchisme romain (ch. 14, 10) : « Celui qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, lui qui nous a marqués de son sceau et a mis en nos cœurs les arrhes de l'Esprit. » Il est évidemment très tentant de voir dans cette onction la grâce, et dans ce sceau le caractère. Mais c'est commettre un anachronisme, en lisant saint Paul avec les lunettes d'une théologie bien postérieure. Le P. Allo a fait dans son commentaire de ce texte (Coll. des « Études bibliques ») l'histoire de son exégèse. Il conclut, pour lui, que le passage (venant après une allusion liturgique à l'Amen) a certainement une valeur sacramentaire. Et comme le chanoine Osty (Bible de Jérusalem) il estime que l'onction désigne le baptême, et le sceau la confirmation. Si c'est manquer de sens historique que voir dans ce texte l'affirmation du caractère, on peut dire que Cajetan de son côté en manquait par excès d'exigence. Si ce texte n'affirme pas l'existence d'une réalité, qui n'a été connue explicitement que longtemps après saint Paul, on peut dire que l'on se meut ici dans une ambiance sacramentaire qui est bien celle du caractère dont le nom (σφραγίς) apparaît ici. D'autres textes pauliniens mettent la *sphragis* en relation avec le Saint-Esprit et nous verrons plus tard l'intérêt de cette relation. Ainsi, Eph., 1, 13-14 : « C'est dans (le Christ) que vous aussi, après avoir entendu la parole de la vérité, l'Évangile de votre salut, vous avez cru et avez reçu le sceau de l'Esprit promis, l'Esprit-Saint, ces arrhes de notre héritage, en attendant la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est acquis, à la louange de sa gloire. » Et dans la même épître, 4, 30 : « Ne contristez pas l'Esprit-Saint de Dieu, par qui vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la Rédemption. » Notons encore, dans ces trois textes, que la *sphragis* est présentée comme un signe acquis présentement, mais dont la réalisation ne s'accomplira que plus tard : elle nous donne les « arrhes de l'Esprit », les « arrhes de notre héritage en attendant la pleine rédemption », « pour le jour de la Rédemption ». Nous verrons que cette note d'ac-

quisition réelle et en même temps d'attente d'un épanouissement ultérieur est fondamentale dans la doctrine du caractère.

Les Pères

Les Pères de l'Église devaient reprendre le mot et l'image de la *sphragis* et les exploiter largement[1]. La *sphragis*, en latin *signaculum*, désigne à la fois l'objet avec lequel on imprime une marque et l'empreinte produite par cet objet. Dans la catéchèse du baptême, *sphragis* désignera donc indistinctement un rite et ses effets symboliques. Ce rite, c'est l'imposition du signe de la croix sur le front du candidat au baptême. Sa place a varié, il a pu d'ailleurs être répété. Il est souvent conféré après le baptême, avec l'onction chrismale. Il sera repris encore avec l'onction chrismale de la confirmation, laquelle portera d'ailleurs à Rome le nom de consignation (tandis qu'en Orient, on l'appelle μύρον, parfum).

Dans la vie courante, la *sphragis* était le sceau dont un propriétaire marquait les objets lui appartenant. Parmi ces objets, retenons ceux qui intéressent la symbolique du baptême et qui ont été exploités par les catéchèses. Tout d'abord les brebis, marquées au fer rouge par les bergers, pour les distinguer des brebis appartenant à d'autres troupeaux. Ainsi la *sphragis* ne signifie pas seulement que le baptisé appartient au Christ, mais au troupeau du Christ. Nous entrevoyons déjà la portée ecclésiologique de ce symbolisme. L'Église est le bercail du Christ. « Approchez-vous, dit Cyrille de Jérusalem, du sceau sacramentel, afin que vous soyez reconnus par le maître, soyez comptés dans le saint et intelligible troupeau du Christ, afin d'être rangés à sa droite. » Théodore de Mopsueste : « Cette consignation, dont tu es signé maintenant, est le signe que tu as été désormais marqué comme brebis du Christ. Car une brebis, dès son acquisition, reçoit la marque par laquelle on reconnaît à quel maître elle appartient, et aussi elle paît au même pâturage et elle est dans le même bercail que celles sur qui a été apposée la même marque, indiquant qu'elles appartiennent

1. Ici je me contente d'exploiter le très beau chapitre que le P. Daniélou a consacré à ce sujet dans *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), ch. III.

au même maître. » Quant au Pseudo-Denys : « Par ce signe..., le catéchumène est reçu dans la communion de ceux qui ont mérité la déification et qui constituent l'assemblée des saints. »

On marquait aussi les soldats par un tatouage représentant en abrégé le nom de leur général. Le *signaculum* baptismal signifie donc l'appartenance à l'armée du Christ-Roi. Ce thème militaire se retrouve ailleurs dans la catéchèse des rites baptismaux. L'inscription au premier dimanche de Carême pour être baptisé à la Pâque prochaine est un enrôlement. Le Carême est la période d'entraînement du soldat (*exercitatio quadragesimalis*). Le renoncement à Satan et l'attachement à Jésus-Christ (l'ἀπόταξις et la σύνταξις) signifient le passage d'une armée à l'autre, d'une τάξις à une autre.

Qu'on me permette, à ce sujet, de faire une remarque sur notre catéchèse. On dit souvent que la confirmation fait de nous des soldats du Christ, qu'elle nous fortifie pour le combat. Je lisais dernièrement sur une image de communion solennelle : « Enfant de Dieu par le baptême, le tant... Soldat du Christ par la confirmation, le tant... » Cette façon de parler n'est pas du tout traditionnelle. Ce qui nous fait soldats du Christ, c'est le baptême, sacrement du combat. M. Martimort nous a suffisamment montré l'an dernier que la confirmation fait de nous des prophètes et des témoins, voire des martyrs. On peut évidemment rapprocher martyre et combat. Néanmoins, traditionnellement, c'est le baptême, à lui seul, qui nous fait soldats du Christ, qui nous engage au service du Christ. Comme dit saint Cyrille : « Chacun de vous va se présenter devant Dieu, en présence des armées innombrables des anges. L'Esprit-Saint marquera vos âmes. Vous allez vous enrôler dans l'armée du grand roi. »

Enfin la *sphragis*, faite sur le front, marquait l'appartenance de l'esclave à son maître. De même certains dévots s'infligeaient une marque semblable pour manifester leur appartenance à un dieu. Ce signe est un signe de protection, à cause de la crainte qu'inspire, à défaut de l'esclave, le maître auquel il appartient. Ce nouvel aspect de la *sphragis* ne s'explique pas seulement par référence à la civilisation païenne mais aussi à une typologie biblique. Caïn est marqué par Dieu d'un signe de protection. Dans Ezéchiel, les

membres de l'Israël futur sont marqués au front d'un *tau* (9, 4). Dans l'Apocalypse, les serviteurs de Dieu sont marqués au front pour être préservés des calamités imminentes (7, 3, capitule de la Toussaint). Or, ce signe est sans doute le signe de l'Agneau, c'est-à-dire le signe de la croix. Rappelons-nous (nous sommes en pleine typologie baptismale) que, lors de l'Exode, les portes des maisons d'Israël sont marquées avec le sang de l'Agneau, pour être préservées de l'extermination. Et ne quittons pas le texte de l'Apocalypse sans remarquer que les cent quarante-quatre mille marqués ne sont pas seulement préservés. Avec une foule immense, ils se massent devant le trône et devant l'Agneau pour chanter sa gloire. Ainsi, non seulement ils sont préservés et purifiés par le sang de l'Agneau, mais ils sont députés à son culte, ils sont constitués en peuple sacerdotal.

Le P. Daniélou relève enfin chez les Pères une dernière typologie de la *sphragis*. Saint Cyrille écrit : « Après la foi, nous recevons, comme Abraham, la *sphragis* spirituelle, étant circoncis dans le baptême par le Saint-Esprit. » La *sphragis* était donc préfigurée par la circoncision juive, rite d'agrégation au peuple de Dieu, rappel de l'alliance. Saint Paul d'ailleurs appelle la circoncision d'Abraham une *sphragis* (Rom., 4, 11). Les Pères mettaient en parallèle la circoncision comme reçue au huitième jour et le baptême comme participation à la résurrection du Christ, le lendemain du sabbat, c'est-à-dire le huitième jour.

Et enfin les Pères, à la suite de saint Paul, mettent en relation la *sphragis* avec le don de l'Esprit-Saint. C'est que l'Esprit-Saint est le sceau de la nouvelle Alliance. « Ce n'est plus une marque dans la chair » comme la circoncision et la première alliance, « mais une transformation opérée par l'Esprit » (Daniélou, *loc. laud.*, p. 94). Certes, cette transformation ressortit bien davantage à la grâce qu'au caractère, pour revenir aux catégories d'une théologie plus récente. Mais la doctrine du caractère, si elle n'est pas contenue ici d'une manière explicite, est au moins ébauchée et préfigurée dans un de ses éléments essentiels : l'alliance, dont Dieu a l'initiative, est éternelle. L'homme peut bien y manquer. Dieu, lui, ne se repent pas de ses promesses. Le sceau de l'alliance est donc inviolable, la *sphragis* est indélébile.

Répétons-le une fois de plus. Nous n'avons trouvé ni chez saint Paul, ni chez les Pères, la doctrine préfabriquée du caractère. Néanmoins, sans qu'ils distinguent le baptême de la confirmation, ni la grâce du caractère, ils reconnaissent parmi les effets du sacrement d'initiation, une réalité liée à la grâce, mais qui en semble distincte, non pas tant dans sa nature qui n'est pas approfondie, que dans sa finalité qui est surtout ecclésiologique. L'initiation sacramentelle comporte une incorporation au peuple de Dieu, au peuple de l'Alliance, comme faisait jadis la circoncision, une agrégation au troupeau du Bon Pasteur et à l'armée du Christ-Roi, un signe qui marque à la fois l'appartenance et la distinction, qui rend celui qui le porte redoutable aux démons; ce signe distinctif et protecteur est inviolable.

Saint Augustin

Saint Augustin devait faire accomplir un progrès décisif à la théologie du caractère, en manifestant, cette fois, sa distinction à l'égard de la grâce. Il n'y sera pas amené par un simple progrès dialectique, par une réflexion spéculative, mais par les besoins de la polémique contre les Donatistes[2].

Non pas qu'il invente cette distinction comme un procédé tactique permettant de résoudre une objection. Ou plutôt, cette distinction salvatrice, il la découvre dans la réflexion sur un fait institutionnel, sur une donnée positive fournie par l'usage de l'Église. Rien n'est plus solide en théologie sacramentaire qu'une induction de cette sorte. Ici, les plus beaux raisonnements *a priori* ne valent pas un fait d'Église constant et universel, surtout quand ce fait, impossible à écarter, « bête » et contraignant comme un fait, semble s'opposer à ce qu'exigerait la raison et même la moralité.

Pour les Donatistes, le sacrement, action sainte et sanctifiante, ne peut être donné que par un prêtre saint, car « on ne peut donner que ce qu'on a ». Si un prêtre déchoit de la vraie foi et tombe dans l'hérésie (c'est-à-dire, pour le Donatiste, dans le catholicisme) il cesse par là même d'être prêtre. Or le prêtre, pour les Donatistes comme pour saint

2. Voir notamment *De baptismo contra Donatistas*; *Contra litteras Petiliani*; *Contra Cresconium*, etc.

Augustin lui-même, c'est celui qui a le droit de donner le baptême. Si le prêtre est tombé dans l'hérésie, ses baptêmes ne valent plus rien. Si le fidèle tombe lui-même dans l'hérésie, son baptême est annulé. Un homme baptisé dans l'hérésie, ou tombé dans l'hérésie après son baptême, lorsqu'il vient ou revient à la vraie foi, doit donc être rebaptisé.

Or l'Église s'est toujours refusée à réitérer certains sacrements. Voilà le fait sur lequel s'appuie saint Augustin. Alors pourtant qu'il eût semblé plus logique ou plus moral de rebaptiser ou de réordonner, un instinct infrangible et inconscient a toujours interdit à l'Église de telles pratiques. Dans cet instinct, supérieur à tous les raisonnements et à toutes les convenances, il faut évidemment reconnaître une assistance de l'Esprit-Saint. Si l'histoire constate des cas de rebaptisation ou de réordination, c'est parce que, à un stade encore peu précis de la théologie sacramentaire, on a cru que certaines conditions qui atteignent seulement la licéité infirmaient la validité de la célébration sacramentelle. Les Donatistes eux-mêmes étaient opposés en réalité à la rebaptisation ou à la réordination. En cela, leur théologie était irréprochable. Elle péchait par une mauvaise conception de la causalité du ministre : celui-ci serait, par sa sainteté, cause de la sainteté du sacrement. Ce qui était encore erroné chez eux, c'était l'ecclésiologie : ils voulaient une Église sans mélange, une Église de parfaits : saint Augustin leur oppose souvent la parabole de l'ivraie, qui doit rester mêlée au froment jusqu'à la moisson, ou encore la parabole du filet qui ramasse des poissons de toute sorte, qui ne seront triés qu'après la pêche[3]. Ils font, pour cette raison, bon marché de la catholicité de l'Église, se résignant volontiers à ce que la véritable Église ne demeure que dans leur secte, localisée dans un petit coin de l'Afrique, tandis que le reste du monde et notamment l'Église de Rome, aurait déchu de la vraie foi. J'ai signalé ces détails de la polémique antidonatiste d'Augustin parce qu'ils évoquent des erreurs bien modernes : puritanisme, croyance à l'Église invisible des Réformateurs, théorie du « retour à zéro » de certains prêtres en pays déchristianisés appelés trop facilement « pays de mission ».

3. Par exemple *De unitate Ecclesiae*, cap. XIV; *Contra ep. Parmeniani*, l. II, cap. II.

Il est intéressant de noter que les Donatistes prenaient pour garant de leur doctrine un grand docteur catholique, un des fondateurs de l'ecclésiologie, saint Cyprien de Carthage, qui était partisan de la rebaptisation. Saint Augustin reconnaît son génie, respecte sa sainteté bien supérieure certes à la sienne propre, il le vénère surtout pour son martyre. Mais le pape saint Étienne a refusé de suivre l'opinion de Cyprien. Il n'a sans doute pas le génie de l'auteur du *De unitate Ecclesiae* mais, en matière rituelle, il fait moins confiance aux raisonnements qu'à l'usage de l'Église de Rome. Le pasteur soumis aux faits l'emporte en matière sacramentelle sur n'importe quel docteur[4].

Saint Augustin, à son tour, a triomphé de Donat et il a fondé la doctrine du caractère parce qu'il s'est soumis aux faits. Il n'a pas apporté de principe nouveau, il n'a rien inventé. Il se contente de répéter les vieilles comparaisons avec le *signaculum* qui marque la brebis ou le soldat. Il développe sans doute la comparaison en notant que la brebis fugitive ou le soldat transfuge, lorsque l'une revient au bercail et l'autre à l'armée, n'ont pas besoin d'être marqués de nouveau. Le *signaculum* spirituel ne peut pas être moins adhérent à l'âme que le *signaculum* matériel au corps[5]. Peu importe la valeur de ces comparaisons. Ce qui compte c'est qu'Augustin a observé la conduite de l'Église, et c'est d'elle qu'en humble réaliste il a tiré sa doctrine du caractère, distinct de la grâce, du sacrement fructueux distinct du sacrement valide, de la *res et sacramentum* distincte de la *res*, découverte pour les besoins d'une polémique non pas spéculative mais pratique, car c'est la vie même de l'Église qui était en jeu. Sa doctrine du caractère est donc une doctrine ecclésiologique et la portée en sera éminemment pastorale.

II. — Le caractère et la grace

Avant de dégager cette portée pastorale, sans plus nous occuper d'histoire, et en utilisant les précisions apportées

4. Cf. *De baptismo contra Donatistas*, l. II, c. I-IX; l. III, IV, V et VI, c. I-VII. *Contra Cresconium*, l. II, c. XXXIII-XXXVIII.
5. *Contra Parmenianum*, l. II, cap. XIII, § 29.

après saint Augustin, notamment par saint Thomas, essayons de préciser en quoi consiste le caractère et quelle est son utilité, distinguée de celle de la grâce.

La grâce, c'est-à-dire le salut, l'union de l'homme avec Dieu, est le but même de l'institution sacramentelle. C'est pour elle que les sacrements sont donnés. Elle est la *res tantum* de tous les sacrements, la réalité ultime, invisible et non significative qu'ils sont ordonnés à procurer.

Cependant, là où le rite est convenablement administré, le *sacramentum tantum* ne produit pas nécessairement la grâce. L'administration du *sacramentum tantum* est impuissante à sanctifier l'homme qui y met obstacle par des dispositions insuffisantes, par exemple l'homme qui veut bien recevoir le baptême et cependant refuse de se convertir, de regretter ses péchés. Le *sacramentum tantum* est alors infructueux, il n'atteint pas sa fin dernière. Il ne peut cependant être invalide, car il agit *ex opere operato*. Il produit donc un effet intermédiaire, qui n'est plus le *sacramentum tantum*, qui n'est pas encore la *res tantum*, qui est à la fois *sacramentum* et *res*. Ce *sacramentum et res* est antérieur par nature à la *res tantum*. Il ne lui est pas forcément antérieur chronologiquement. Par exemple dans le cas normal d'un homme qui reçoit le baptême en bonnes dispositions, où le sacrement atteint la fin de son institution : caractère et grâce sont donnés en même temps. Mais dans le cas anormal, quoique assez fréquent, où le sujet oppose un *obex* intérieur à la grâce, le caractère est produit sans la grâce. Comme le sacrement a été validement donné, il n'aura pas besoin d'être réitéré. Lorsque l'*obex* disparaîtra, par la conversion intérieure du sujet, le *sacramentum et res* se comportera comme un sacrement permanent, la grâce en jaillira immédiatement et le sacrement aura enfin atteint sa perfection. Ou bien, lorsque le péché grave aura détruit l'effet de grâce, celui-ci pourra « revivre » par la conversion, à partir du *res et sacramentum*, qui, lui, n'a pas été effacé par le péché.

Dans tous les sacrements, la *res et sacramentum* est un élément de durée. Dans l'Eucharistie, c'est le Corps et le Sang du Christ, qui subsistent aussi longtemps que les saintes espèces; dans le mariage, c'est le lien conjugal indissoluble; dans l'onction des malades, c'est la consécra-

tion de l'état de malade aux yeux de l'Église; dans le baptême, la confirmation et l'Ordre, c'est le caractère sacramentel.

En quoi consiste le caractère? Alors que la grâce est une configuration à la sainteté du Christ, quelque chose qui modifie intrinsèquement et totalement l'être surnaturel du sujet, le caractère est une participation au pouvoir sacerdotal du Christ, c'est-à-dire à cette fonction qui fait de lui, non plus dans son être, mais dans son activité, un médiateur entre Dieu et les hommes, entre les hommes et Dieu. Le caractère est donc ordonné au culte; il députe et distingue pour des fonctions cultuelles définies. C'est pourquoi la *res et sacramentum* n'est pas caractère dans tous les sacrements, mais seulement dans ceux qui députent au culte. Il n'y aura donc pas de caractère dans l'Eucharistie qui est le culte lui-même et qui, achevant tous les sacrements, transcende cet ordre des moyens où se situe le caractère. Il n'y aura pas de caractère dans la pénitence parce qu'elle a pour but de restaurer la grâce. Aussi ces deux sacrements peuvent-ils être indéfiniment renouvelés, et il n'y a pas pour eux de reviviscence (quoiqu'on en discute au sujet de la pénitence). Le mariage et l'onction des malades réalisent une certaine consécration permanente et ils comportent bien une reviviscence; c'est pourquoi leur *res et sacramentum* a été appelé par certains théologiens un quasi-caractère, mais non un caractère, parce qu'ils n'ont aucune relation spéciale au culte et qu'ils n'établissent pas leur sujet dans une condition spéciale; ils ne leur donnent aucun rang dans l'Église.

Il est facile de voir au contraire que l'Ordre députe ses sujets au culte. Il n'a même aucune autre raison d'être. Le baptême et la confirmation ont sans doute d'autres fins : régénérer l'âme, la combler de la plénitude du Saint-Esprit. Mais ils ont aussi pour but d'ordonner leurs sujets au culte de Dieu. Le baptême non seulement fournit des bénéficiaires aux autres sacrements, mais encore il ordonne positivement au culte de Dieu, il fait entrer dans le peuple sacerdotal, fait de ses sujets des ministres du sacrement de mariage. Quant à la confirmation, elle perfectionne la consécration baptismale et elle députe ses sujets à témoigner officiellement de la foi de l'Église à la face du monde.

Pourquoi le caractère est-il, à la différence de la grâce, indélébile, tandis que celle-ci est plus précieuse, étant la raison d'être de tout l'organisme sacramentel ? Saint Thomas donne deux motifs de cette différence. Nous en ajouterons un troisième.

1) Le caractère est participation au sacerdoce du Christ, qui est éternel, et il est reçu dans l'âme, qui est incorruptible. Cette raison, d'ordre métaphysique, est certainement vraie, mais elle ne me paraît pas suffisante, car elle vaudrait aussi bien pour la grâce : la sainteté du Christ est inaliénable, et elle est reçue dans une âme immortelle.

2) Le second motif donné par saint Thomas est plus précis, mais plus discutable, à cause de l'appareil philosophique qu'il engage : le caractère est une vertu instrumentale; il n'a pas son aboutissement dans l'âme, il n'y possède qu'un être incomplet, de passage. Il vient du dehors, et il va au delà de l'âme. Au contraire, la grâce est nôtre. Elle est un accident possédé par l'âme, qui la revêt et la qualifie entièrement. La grâce n'existe pas, ne « subsiste » pas plus qu'aucun accident. Ce qui existe, c'est la substance concrète, c'est un homme gratifié, justifié. Or l'homme est fragile, changeant; la grâce qui est possédée par l'homme participe de sa fragilité. Au contraire, le caractère ne fait que le traverser, comme une vertu instrumentale qui tire de plus haut son efficacité et qui aboutit à une finalité extérieure. Par conséquent, il ne participe pas de sa mutabilité, mais de l'immutabilité du Christ, prêtre éternel dont il est l'empreinte.

3) Nous pouvons essayer d'établir la permanence du caractère, opposée à la fragilité de fait de la grâce sur un raisonnement plus concret. La grâce est donnée à chacun pour lui-même, pour sa sanctification, pour son salut. Or nul ne peut être sanctifié ou sauvé sans le vouloir. La grâce est donc en dépendance de l'homme et de sa volonté. Il peut la refuser, ou la perdre l'ayant une fois reçue.

Le caractère, au contraire, est ordonné au culte. Il bâtit les structures extérieures et la hiérarchie visible de l'Église. Celles-ci ne peuvent être en dépendance de la bonne ou de la mauvaise volonté de l'homme. La décomposition, l'arti-

culation en deux temps de l'efficacité sacramentelle présentent donc un très grand intérêt. Si la grâce et le caractère, au lieu d'être indépendants, étaient bloqués, si le sacrement ne pouvait que produire nécessairement tout son effet, nous rencontrerions un double inconvénient.

Si la grâce était toujours donnée avec le caractère, les hommes seraient sauvés malgré eux, les sacrements seraient des actes magiques, étrangers au domaine moral et théologal. Et il s'ensuivrait cette conséquence d'ordre liturgique que tous les sacrements devraient être donnés uniquement par une formule efficace, sans préparation, sans catéchèse, sans accompagnement de sacramentaux éducatifs et significatifs, de monitions ni de prières.

Inversement, si le caractère était refusé ou perdu chaque fois que la grâce est refusée ou perdue (parce que le sujet est mal préparé à recevoir le sacrement, ou parce que, l'ayant bien reçu, il le profane) l'Église n'aurait plus aucune consistance, aucune organisation, aucune visibilité. Elle deviendrait un corps fluide, insaisissable, inorganisé. On ne saurait jamais, puisqu'on ne voit pas les cœurs, si tel baptisé a été vraiment baptisé ou s'il l'est demeuré. Si tel prêtre est vraiment prêtre ou s'il l'est encore, et par conséquent si ses consécrations, ses absolutions, ses bénédictions sont encore valides. Il n'y aurait plus de culte, tout rite risquant d'être mensonger. Il ne pourrait plus y avoir que des communications invisibles de la grâce dans l'oraison secrète. L'articulation de la grâce et du caractère sauvegarde à la fois la moralité, la sainteté, le caractère religieux du sacrement et, d'autre part, la stabilité et la visibilité de l'Église. Elle maintient la distinction et la relation qui séparent et unissent l'Église comme structure visible, comme cadre et moyen de salut, et l'Église comme corps mystique et comme communication de vie.

Il ne nous reste plus qu'à dégager les conséquences pastorales de cette doctrine.

III. — Considérations pastorales

La raison dernière du sacrement, c'est la grâce, c'est-à-dire la sainteté, la vie avec Dieu, tandis que le rite sacra-

mentel et le caractère appartiennent à l'ordre, très inférieur, des signes et des moyens.

La grâce est donnée à travers le caractère qui la précède, qui la détermine et qui la produit. La grâce, qui est strictement personnelle, est donc donnée dans la communauté, puisque ce sont les caractères qui bâtissent et qui structurent l'Église.

La grâce peut être donnée sans le sacrement (pour le baptême, cas du baptême de désir ou baptême de feu, et cas du martyre ou baptême de sang). Mais n'étant pas qualifiée par le caractère, elle manque de certaines richesses ecclésiales. Étant pourtant grâce du Christ elle demeure une grâce sacramentelle. Ceci vaut certainement pour le baptême de désir et pour la justification de l'incroyant de bonne foi. Autrement, il serait inutile de planter l'Église, de faire des missions. Le cas du martyre est certainement tout différent : c'est éminemment que le martyr obtient la *res* du sacrement; et l'absence de caractère, dans son cas, est sans doute négligeable.

Le caractère peut exister sans la grâce. Le sacrement est alors, au moins provisoirement, frustré de sa fin. Il n'est cependant pas inutile. D'abord parce qu'il structure l'Église, il trace en quelque sorte les canaux où la grâce doit circuler. En outre, il appelle la grâce. Donner un sacrement à caractère à un sujet qui paraît mal disposé à recevoir la grâce (autant que nous puissions le savoir!) c'est poser en lui des pierres d'attente pour la grâce, du moins dans l'ordre objectif et ontologique. Car il est bien possible que, du point de vue psychologique, on fournisse au sujet ainsi baptisé une fausse sécurité : l'homme a toujours tendance à substituer les moyens à la fin et à prendre les signes pour les réalités. Mais il n'en est pas moins vrai que la communauté de foi tend vers la communauté de charité, comme le baptême tend vers l'Eucharistie. Il ne faut pas oublier que le caractère, même privé de la grâce, comme la foi même morte, incorpore véritablement à l'Église, quoique de façon incomplète et insuffisante au salut. En donnant le baptême même à un adulte insuffisamment disposé ou à un enfant dont on craint qu'il ne perde la grâce, le prêtre bâtit l'Église, au moins comme société de foi. Et, en effet, on n'a pas le droit de refuser le baptême à un enfant pour des motifs

de moralité, mais seulement pour des motifs relevant de l'ordre de la foi.

Mais il est anormal et même monstrueux que le caractère n'aboutisse pas à la grâce. Il est fait pour la grâce. Le pouvoir cultuel qu'il confère ne peut être exercé convenablement qu'avec l'aide de la grâce : au contraire, exercé sans la grâce (dans le cas du sacerdoce surtout) il aboutit au sacrilège. Le sacrement de l'ordre n'a pas pour but de faire des prêtres, mais de faire de bons et saints prêtres. Le prêtre qui ne se soucierait que de conférer des sacrements valides serait un liturge, un prêtre selon l'ordre d'Aaron. Ce ne serait pas un prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ce ne serait pas un pasteur. Le pasteur doit travailler à ce que le caractère s'épanouisse normalement en grâce. Sa mission est sans doute d'abord de bâtir l'Église terrestre, de poser les cadres que la grâce viendra remplir et animer. Mais il ne peut se contenter de poser une structure vide, de bâtir un squelette. Sa mission est de sauver les âmes et de bâtir l'Église céleste où Dieu sera tout en tous. Il doit seulement se rappeler que l'Église céleste ne se bâtit pas en un jour, qu'elle requiert des préparations, des pierres d'attente. La distinction du caractère et de la grâce lui rappelle que l'Église est patiente, comme Dieu lui-même, et que sa condition présente n'est pas la condition eschatologique. Nous n'avons pas à faire descendre d'en haut la Jérusalem céleste, mais à bâtir la Jérusalem d'en bas à la mesure de nos pauvres forces. Vouloir réaliser immédiatement, sans passer par les étapes nécessaires, l'Église parfaite, serait se condamner à ne bâtir aucune Église. Il y a une pureté qui est non seulement inhumaine mais antichrétienne, contraire à la loi même de l'Incarnation. La distinction de la grâce et du caractère nous enseigne la patience et l'humilité. Mais elle ne doit pas faire de nous des résignés à la médiocrité et à l'impureté. Le caractère appelle la grâce, le caractère produit normalement la grâce; nos baptêmes doivent nous faire inscrire des noms pas seulement sur des registres de sacristies, mais aussi dans le livre de Vie.

Je voudrais ajouter une deuxième catégorie de conclusions qui ne regardent plus la naissance et la croissance de l'Église, mais la vie normale d'une Église établie. Il me semble que notre catéchèse et notre prédication ignorent trop la

doctrine du caractère. Je ne demande pas qu'on y consacre davantage de sermons ou de leçons de catéchisme, car cette doctrine est plutôt à utiliser qu'à exposer. Comme toute la théologie, elle doit être absente du sermon, mais présente chez le sermonnaire. Si nous ne voyons jamais que la grâce comme effet du sacrement, nous risquons de tomber dans un individualisme moralisant, dans un subjectivisme piétiste. La doctrine du caractère est essentielle aux dimensions ecclésiologiques, sacrales, objectives, de la sacramentalité. Nous n'avons pas seulement à considérer et à estimer les bons chrétiens mais d'abord les chrétiens. Saint Paul les appelait des saints : il savait fort bien que tous les fidèles de Rome ou de Corinthe n'étaient pas, comme on dit, de « petits saints » qu'il y avait parmi eux de grands pécheurs. Mais saint Paul tenait à leur rappeler qu'ils étaient consacrés par le baptême et par là appelés à la sainteté. Si nous ne voyons que la grâce, nous risquons de ne voir en nos fidèles que des individus plus ou moins méritants. N'oublions pas que par le caractère ils sont agrégés à une Église à la fois communautaire et hiérarchique..

Souvent la notion du caractère devrait apporter plus de précision et de force à nos exposés. Par exemple, on entend souvent dire que par le baptême les chrétiens forment le Corps mystique du Christ et qu'à cause de cela, à la messe, ils doivent offrir le Christ et s'offrir avec lui. Il me semble qu'on peut être plus précis. Par la grâce du baptême, les fidèles constituent le Corps du Christ et peuvent s'offrir avec lui. Mais ce qui leur donne le pouvoir d'offrir le Christ, c'est leur caractère baptismal, constitutif du sacerdoce. La participation active au culte chrétien, qui est l'essence même de la pastorale liturgique, se fonde sur le caractère baptismal. (C'est à cause de cela qu'un baptisé pécheur n'est pas dispensé de venir à la messe le dimanche.)

C'est aussi le caractère baptismal qui fait des chrétiens les ministres du mariage; c'est le caractère baptismal qui permet de recevoir validement le caractère sacerdotal, dont le caractère baptismal semble la base et comme l'ébauche indispensable. Ne pourrait-on pas dire aussi que si, par le sacrement de pénitence, la grâce nous est si facilement rendue, malgré peut-être la gravité de nos péchés, ce n'est pas seulement à cause de la sincérité d'une conversion que Dieu nous ins-

pire, mais c'est aussi parce que le pire pécheur demeure un baptisé consacré par le sang du Christ, chez qui, par la présence inaliénable du caractère, la grâce est toujours prête à rejaillir. Mais si le caractère permet au sacrement de revivre, ne devrions-nous pas enseigner davantage à nos fidèles que, grâce au caractère, la grâce sacramentelle n'est pas une réussite exceptionnelle et fragile, un équilibre instable, mais un état durable et, de soi, permanent ? Nous retrouverions ainsi cette indistinction de la grâce et du caractère que les Pères confondaient sous le nom de la *sphragis*, empreinte inviolable de l'alliance et du signe de la croix : au ciel, ce seront les mêmes qui, marqués au front du signe de l'Agneau (le caractère) et revêtus de la robe blanche (la grâce) chanteront d'une voix puissante : « Victoire à notre Dieu, qui siège sur le trône, et à l'Agneau » (Apoc., 7, 10).

A.-M. Roguet.

Centre de Pastorale liturgique

(suite de la page 39, à suivre page 128)

Centre de documentation. Bien souvent celui qui s'intéresse aux problèmes de pastorale liturgique aimerait avoir entre les mains tel livre de vulgarisation dont il a entendu parler, afin de voir plus concrètement son contenu; il désirerait pouvoir consulter les revues de pastorale, comparer les diverses brochures qui répondent à tel ou tel besoin, examiner les recueils ou fiches de chants parus. A cet effet, une salle de documentation a été aménagée auprès de la bibliothèque. Là encore, les lecteurs de *La Maison-Dieu* peuvent nous être utiles, en nous faisant parvenir les documents qui leur semblent avoir un intérêt pastoral et qui souvent, édités au plan régional, ne parviennent pas jusqu'à nous.

LA LÉGISLATION DE L'ÉGLISE SUR LE BAPTÊME D'ENFANTS DE CATHOLIQUES NON PRATIQUANTS

Ce titre réveille un sujet dont on sent l'austère délicatesse, mais aussi l'acuité poignante. Pour beaucoup, soucieux à la fois de leur efficacité pastorale et de leur fidélité à l'Église, c'est là un problème réel, douloureux. D'un côté, devant la déchristianisation des masses urbaines et de certains milieux ruraux, le danger d'apostasie qui menace l'enfant présenté au baptême par des parents qui ne pratiquent plus. De l'autre, la prescription de l'Église, claire et catégorique : obligation stricte pour les parents catholiques de faire baptiser leurs enfants, et au plus tôt; devoir grave des pasteurs d'administrer le sacrement (can. 770).

Mais on ne peut bien déterminer la législation de l'Église qu'après avoir discerné le contenu de sa pensée; il nous faut donc remonter au delà de la discipline canonique, jusqu'à la théologie avec laquelle elle doit « fraterniser », surtout dans le domaine sacramentaire[1].

A la recherche de la pensée de l'Église

Cette pensée de l'Église se découvre dans les patients efforts qu'elle a dû fournir pour concilier deux faits doctrinaux en apparence contradictoires : le lien indissoluble qui unit foi et baptême, et aussi la nécessité fondamentale du baptême pour le salut des enfants.

1. Abbas Panormitanus; voir Bidagor, *De nexu inter theologiam et jus canonicum ad mentem F. Suarez* (*Gregorianum*, 1947, pp. 455-473). Un sacrement ne se comprend pleinement que si l'on envisage à la fois son aspect juridique de culte extérieur et son aspect intime de sanctification; cf. saint Thomas, III^{a}, q. 60, a. 5.

Que le baptême soit le « *sacrement de foi* », on n'en sera jamais aussi convaincu que l'Église elle-même[2]; il suffit ici de redire avec saint Basile : « La foi et le baptême, ces deux modes du salut, sont liés l'un à l'autre et indivisibles (συμφυεῖς αλλήλοις καὶ ἀδιαιρετοι), car si la foi reçoit du baptême sa perfection, le baptême se fonde sur la foi[3]. » Mais aussitôt une question se pose : comment un nouveau-né peut-il avoir la foi qui doit être professée? Au IX^e^ siècle, Haymon, évêque d'Halberstadt, écrivait : « *Postquam vero crediderit, baptizetur* (Marc, 16, 16). *Ubi curiosus lector opponere potest : quid ergo fiat de parvulis qui nesciunt loqui*[4]? » Pour lors, c'était déjà une question classique; car, très tôt, le problème avait inquiété les esprits, non plus par « curiosité », mais par une sorte de nécessité vitale, lorsque s'est développée la pratique de baptiser les enfants nés de parents catholiques[5].

Le baptême d'enfants de catholiques.

C'est surtout saint Augustin qui établit les lignes d'une solution apaisante, en donnant les deux clefs qui ouvriront la voie à la discipline de l'Église.

1) Dégageant la notion sacramentaire de toute une gangue de confusions, la valeur intime du baptême est mise en lumière ainsi que *son autonomie* par rapport à la foi du sujet : « *Itaque parvulum, etsi nondum fides illa quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit...*

2. On trouvera de nombreux textes patristiques dans deux excellents articles : P. Dondaine, *Le baptême est-il encore le « sacrement de la foi » ?* (*La Maison-Dieu*, n° 6, pp. 76-87), et P. Camelot, *Le baptême, sacrement de la foi* (*La Vie Spirituelle*, 1947, pp. 820-834). Les compilateurs des IX^e^-XII^e^ siècles, érudits nourris de textes patristiques, par leur impersonnalité même, maintiennent la tradition dans sa pureté primitive; cf. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik* (*Gregorianum*, 1928, pp. 337-372, 497-543). Sur la liturgie baptismale, cf. Hanssens, *La concélébration du catéchumène dans l'acte de son baptême* (*Gregorianum*, 1946, pp. 417-443).

3. *Traité du Saint-Esprit* trad. du P. Pruche (*Sources chrétiennes*, n° 17, p. 157).

4. Homél. 96 (P. L., 118, 544).

5. L'origine apostolique du pédobaptisme ne peut s'établir sous l'angle de l'attestation scripturaire, mais à partir de la doctrine scripturaire (Rom., 5, 12, et Jn, 11, 5). Plusieurs protestants modernes s'accordent sur ce point : O. Cullmann, M. Goguel, Ph. Menoud, contre K. Barth (*R.S.P.T.*, 1952, Walty, pp. 52-70). Cf. H. Windisch, *Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum* (*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, pp. 118-142). Mais il faut reconnaître que le pédobaptisme mit du temps à se généraliser.

non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo[6]. » Sans attendre l'âge adulte, où la profession de foi donnera au sacrement toute sa valeur de signification, l'enfant devient déjà « fidèle » grâce au « sacrement de la foi ». Telle est pour l'enfant l'économie intégrale du salut, qui souligne la gratuité de la foi, vertu de Dieu avant d'être acte de l'homme. Et peu à peu l'Église prend conscience de la mystérieuse mais réelle activité de l' « *habitus* » de foi dans l'âme du petit baptisé[7]. Saint Thomas rappellera que cette vertu surnaturelle n'est pas seulement une perfection de notre être, mais aussi de notre action; elle favorise la persévérance de l'enfant dans la foi, en l'inclinant au bien et en lui faisant saisir les vérités divines « *faciliter et delectabiliter*[8] ». Ce qui autorisera Suarez à en donner ce commentaire : « ... *ad fidei firmitatem, et ut fiat veluti connaturalis, multum confert, quod a principio fere nativitatis infantes habeantur, tractentur et educantur ut christiani, et ut membra Ecclesiae, non postea efficienda, sed jam facta*[9] ». Peut-être, trop absorbés dans une étude anatomique de la foi, avons-nous à redécouvrir la force de ce précieux germe.

2) Si l'Église est débordante de confiance surnaturelle en cette vertu cachée, elle est aussi pleine de prudence humaine sur les conditions concrètes de son action. Pour sauvegarder la « vérité » sacramentelle autant que son efficacité, elle exige que le baptême soit administré *dans une ambiance de foi*; une foi « ac-

6. *Epist. 98*, 10 (P. L., 33, 364); cf. saint Thomas, III[a], q. 68, a. 8.

7. Le rôle des « vertus infuses » sera une acquisition lente et laborieuse de la scolastique; cf. Dom Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen-Age* (*R.S.P.T.*, 1929, pp. 369-407). Cf. P. Huby, *Miracle et lumière de grâce* (*R.S.R.*, 1918, p. 44).

8. *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3. Saint Thomas va jusqu'à dire que les fidèles ne sont pas exempts de reproche si, leur évêque étant tombé dans l'erreur, ils se laissent égarer par sa prédication : « Praelato contra fidem praedicanti non est assentiandum... nec per ignorantiam subditus excusatur a toto : quia habitus fidei facit inclinationem ad contrarium » (*III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, ad 3); cf. P. Joyce, *La foi qui discerne, d'après saint Thomas* (*R.S.R.*, 1916, pp. 433-455). Cf. saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 4 (*Sources chrétiennes*, n° 34, p. 119). « Est-ce à dire que, de deux enfants, dont l'un est baptisé et l'autre ne l'est pas, le premier soit nécessairement le meilleur? On aimerait à faire cette constatation expérimentale de l'efficacité du sacrement; mais le mélange intime et constant de la nature et de la grâce, de l'action divine et de la réponse humaine... rend impossible toute expérience individuelle. On peut affirmer seulement la présence dans le baptisé de principes d'amélioration que l'autre ne possède point... » A.-B. Boulanger, *Le Baptême* (*S. Th.*, éd. Rev. des Jeunes, pp. 334-335).

9. *De Sacramentis*, éd. Vivès, t. XX, p. 419.

tuelle », dispositive, qui n'est sans doute pas un élément essentiel du sacrement, mais un élément intégrant. Chez l'adulte, c'est la foi même du candidat dont la démarche personnelle est soutenue et contrôlée par un long catéchuménat. Chez l'enfant, c'est une foi « étrangère », celle des parents qui l'offrent ou simplement celle de l'Église qui lui « prête son cœur et sa bouche[10] ». Alors se forge la formule « *in fide parentum vel Ecclesiae* » avec toute sa force libératrice, car elle se situe dans l'ordre des réalités les plus concrètes et assure l'éveil d'une foi personnelle. Autrefois, rappelle un concile de Paris (829), on ne donnait le baptême qu'aux catéchumènes déjà instruits de la foi; aujourd'hui, depuis que tous les parents sont chrétiens, on agit autrement[11].

Et « pour qu'elle soit plus sûre de la foi de l'homme régénéré[12] », devant surtout l'incurie et l'ignorance de nombreux parents, l'Église, excellente école de réalisme, porte toute son attention sur les promesses des parrains et les exigences de l'éducation chrétienne.

Il serait ici trop long de montrer jusqu'à quelle profondeur ces deux institutions d'Église sont enracinées dans le « sacrement de la foi ».

Il suffira de souligner que l'origine du parrainage semble se confondre avec celle du catéchuménat et que, par suite, même l'adulte avait besoin, pour être introduit dans la communauté

10. P. L., 32, 1304; 33, 362; 44, 131. Bellarmin écrit : « Est autem loco observandum duplicem fidem requiri in baptismo. Actualem unam, quae praecedit baptismum, ut dispositio quaedam... Altera est, quae sequitur baptismum, quaeque est pars essentialis justificationis, et non est actus sed habitus... Jam igitur, cum Patres dicunt, parvulos baptizari in fide parentum aut Ecclesiae, non loquuntur de fide posteriore, sed de priore. Et cum dicimus parvulos baptizari in fide parentum, non est sensus, parvulos justificari formaliter, aut esse fideles aliena fide... Sed sensus est fidem actualem, quae requiritur ut dispositio ad sacramentum, non haberi a parvulis propriam, sed alienam. Dices : quid prodest parvulo fides aliena ? Respondeo : multum omnino prodest. Primum enim eos ad baptismum adducit. Ut enim adulti, nisi credant, ad baptismum non veniunt; sic etiam parentes, aut aliqui alii, qui infantium curam gerunt, credant, non eos ad baptismum deferent... » (*Disputationum R. Bellarmini de Controversiis*, éd. Sforza, Naples, 1858, t. III, p. 182 *b*).

11. Can. 6 (Mansi, XIV, 541); cf. Monumenta Germaniae Historica, *Epistolae Karolini Aevi*, t. II, p. 158. Saint Bernard écrit aussi : « Nemo mihi dicat quia infans non habet fidem, cui mater impertit suam, involvens illi in sacramento, quousque idoneus fiat proprio, non tamen sensu, sed et assensu, evolutam puramque percipere. » P. L., 183, 1099 *a*.

12. Suarez, *ibid.*, p. 397.

chrétienne, d'un « patron », témoin de sa vie et garant de la sincérité de sa foi[13]. Quant à l'enfant dont la famille est chrétienne, les parents eux-mêmes se considéraient comme responsables de sa persévérance dans la foi. « *Quod quia infantes per se minime possunt, parentes ipsorum pro eis fide jussores existunt*[14]. » Puis, soit pour remédier à l'ignorance des parents, soit pour mieux indiquer la dignité de la fonction, d'autres chrétiens prennent cette charge spirituelle. Pour eux, devenus « parrains » assurant une autre paternité, l'Église se montre très vigilante.

Retenons brièvement, deux conditions caractéristiques : la connaissance personnelle de la foi et la connaissance du milieu où vit l'enfant.

Le parrain devra toujours avoir une connaissance élémentaire de la foi. Dès la réforme carolingienne, le choix du parrain ne peut se porter que sur des fidèles capables de réciter et d'expliquer le « symbole de la foi[15] »; c'est que, dit saint Thomas, « celui qui est novice dans la foi », comme un nouveau-né, a besoin d'un « pédagogue » qui s'occupe de lui d'une manière toute particulière : « ... *ad quod praelati Ecclesiae vacare non possunt, circa communem curam populi occupati : parvuli enim et novitii indigent speciali cura praeter communem*[16] ». A chaque période de relâchement, les avertissements aux parrains deviennent plus pressants dans les conciles et les rituels[17]; leurs obligations sont si graves, écrit Tournely, « que si l'on y réfléchissait sérieusement, on ne trouverait guère si facilement des gens qui ambitionnent cette charge, ou les parents n'oseraient plus choisir le premier venu[18] ».

Par ailleurs, le choix d'un parrain est restreint souvent aux personnes du milieu concret où vit le néophyte. « *Oblatores autem ipsorum sint... ecclesiae noti* », exige le *Testament de Notre-*

13. Dr E. Dick, *Das Patenninstitut im altchristlichen Katechumenat* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1939, pp. 1-49). Éthérie, dans son *Journal* de voyage à Jérusalem, constate : « Ceux qui sont étrangers, à moins d'avoir des témoins qui les connaissent, n'accèdent pas si facilement au baptême » (*Sources chrétiennes*, n° 21, p. 257). — Cf. un récit plein de psychologie dans Pseudo-Denys (*Œuvres complètes*, trad. de Gandillac, Aubier, 1943, p. 253).

14. *S. Caesarii Arelaten. Sermones*, éd. Morin, 1937, t. I, p. 58. — *Constitutiones Eccl. aegyptiacae*, éd. Funck, t. XI, p. 109.

15. F. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, Leipzig, 1899, t. I; l'auteur de cet ouvrage très documenté cite une série de textes conciliaires.

16. III[a], q. 67, a. 7.

17. Cf. Dom A. Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihre Entwicklung von 1482-1721*, Münster, 1923.

18. *Praelectiones theol.*, Venise, 1749, t. IV, p. 341.

Seigneur Jésus-Christ[19]. Et comme les rites de l'initiation sont fidèlement maintenus dans le baptême des enfants, le parrain, plus activement encore que dans le cas des adultes, assiste aux nombreux scrutins où il présente l'enfant qui doit être baptisé le samedi saint. A chacune de ces messes, le prêtre prie spécialement pour lui; puis, ajoute la rubrique : « *Et recitantur nomina virorum ac mulierum qui ipsos infantes susceperuri sunt*[20]. » Toute la communauté sait ainsi quel est le responsable de l'enfant; l'engagement est solennel.

Ces précautions, évidemment, perdent de leur valeur dans une société chrétienne; ce qui explique les concessions faites par saint Thomas lui-même en réponse à l'objection que souvent on choisit comme parrains des gens simples et sans la moindre science religieuse : « Lorsque la foi n'est pas en danger du fait que les enfants sont élevés parmi les catholiques, n'importe qui peut être admis à cette fonction, car ce qui appartient à la foi et à la vie chrétienne, tout le monde le sait publiquement[21]. »

D'autant plus que l'Église elle-même, avec un soin jaloux, s'attache à l'éducation chrétienne des enfants qu'elle a baptisés; toute la sollicitude qu'elle portait autrefois à la catéchèse prébaptismale, elle la reporte maintenant sur le « catéchisme » qui assure au baptême son caractère de « sacrement de la foi[22] ». C'est sous cet angle fondamental qu'il faut envisager les luttes de l'Église pour défendre âprement la liberté de son enseignement religieux : car elle n'oublie pas ce que lui en avait coûté la lente acquisition au cours des siècles[23].

De son côté, dans une société christianisée jusque dans ses institutions publiques, le chrétien a toujours trouvé l'ambiance spirituelle qui développe sa foi. Sans doute, nous savons qu'il ne

19. Éd. Rahmani, p. 111. — Cf. P. Hindo, *Fonti per la codificazione canonica orientale*, série 2, fasc. 27, Vatican, 1941, p. 141, can. 14.

20. Martène, *De antiquis Eccl. ritibus*, 2e éd., Anvers, 1736, t. I, p. 100.

21. IIIa, q. 67, a. 8.

22. « Cum enim baptismi salus per fidei veritatem fit, merito requiruntur a baptizando ea quae sunt de necessitate fidei; haec autem sunt tria, scilicet fidei susceptio, professio et observatio, et ideo propter haec tria catechismus est inventus... » *Summa Astensis* (auteur anonyme du XIVe siècle), éd. 1728, lib. 3, tit. 2, p. 445. — Il est curieux de voir comment saint Thomas achève son traité sur le baptême par la q. 71 sur le catéchisme.

23. Un synode de Saint-Omer (1640) fait refuser l'aumône aux pauvres qui négligent leur devoir : « Agant pastores cum magistratu et rectoribus mensae pauperum, ut nihil eleemosynae eis tribuatur qui vel negligunt ipsi ad catechismum venire, vel proles suas mittere » (Gousset, *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, 1884, t. IV, p. 49).

faut pas trop idéaliser le passé; il y a eu des périodes de « ténèbres, de fer et de plomb[24] », mais, malgré la corruption morale et l'ignorance religieuse, la foi du baptisé est soutenue par la foi d'une communauté de vie dans une paroisse ou dans une confrérie[25]. La présomption qu'un enfant de catholiques est baptisé, enseigne Innocent III, « est si violente qu'elle doit se transformer en certitude ».

Dès lors, dans ce « climat » chrétien qui diffuse toute une zone de protection autour du baptême, la « faveur de la foi » exige que les enfants soient baptisés. « Il appartient aux époux chrétiens, dit Pie XI, d'offrir leurs fils à l'Église afin que cette mère très féconde des enfants de Dieu les régénère par l'eau purificatrice du baptême[26]... » De son côté, « l'enfant chrétien a droit à ce qu'on prenne son baptême comme point de départ et comme règle de son éducation[27] ».

Ainsi s'explique la *sérénité* de l'Église face au baptême d'enfant de catholiques; elle sait que le « sacrement de la foi » sera respecté.

Le baptême d'enfants de non-catholiques.

S'il est si facile de pénétrer dans un monde sacramentel que Dieu a voulu le plus simple possible en raison même de sa nécessité, l'Église cependant veille sur le baptême, qui en est la « porte » (can. 737), lorsqu'elle rencontre des parents soumis à sa juridiction spirituelle de par leur baptême, mais qui ne sont pas catholiques ou ne le sont plus[28].

24. Baronius, *Annales ecclésiastiques*, Lucques 1744, t. XV, p. 500. — Cf. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1935, 2 vol. Saint Vincent de Paul rapporte que dans un village cent cinquante sur « cinq ou six cents » ont fait leur devoir pascal (P. Coste, *Correspondance*, t. VII, Paris, 1922, p. 56).

25. G. Huard, *Considérations sur l'histoire de la paroisse rurale des origines à la fin du Moyen-Age* (*Revue d'histoire de l'Église de France*, 1938, pp. 5-22 et 145-169); cf. dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1939, pp. 104-105 : *Accord entre un curé bourguignon et ses paroissiens au sujet de leurs droits et devoirs respectifs* (XV^e siècle). Quant aux confréries, elles « ont pour objet de satisfaire dans un cadre étroit les plus poignants besoins du corps et de l'âme ». G. le Bras, *Les confréries chrétiennes : problèmes et propositions* (*Revue hist. de droit fr. et étr.*, 1940-1941, p. 310); l'auteur se demande si « ces familles artificielles ne sont point les plus naturelles des sociétés religieuses et politiques » (*ibid.*, p. 363).

26. Encycl. *Casti Connubii* (31 décembre 1930), éd. Spes, p. 18.

27. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême 1883, 9^e éd., p. 202.

28. Nous ne mentionnons même pas le baptême d'enfants d'infi-

Reproduisons simplement quelques décisions du Saint-Office, gardiennes de la foi; car elles révèlent et illustrent le mieux la pensée de l'Église :

1. Dès 1637, au doute « *de filiis apostatarum a fide qui petunt eorum filios baptizari* », le Saint-Office répond : « *Baptismum posse conferri dummodo adsit spes justa et rationabilis separationis dictorum infantium a parentibus, ac transmissionis ad catholicos, et christianae educationis, de qua baptizatus diligenter inquirat* »[29].

2. Peut-on baptiser des fils d'apostats tout en les laissant dans leur famille? Ce doute, qualifié par deux consulteurs, a pour réponse : « *non licere* »[30].

3. Le 21 janvier 1767, le Saint-Office déclare : « Sauf en danger de mort, il n'est pas permis de donner le baptême aux enfants nés de parents hérétiques, dont on prévoit qu'ils abandonneront le catholicisme. » En effet, « un précepte de droit divin et naturel interdit de donner les choses saintes aux chiens et de jeter des perles devant les pourceaux... Il n'est donc pas permis de donner les sacrements aux chiens, c'est-à-dire aux sacrilèges qui, dès que l'âge le leur permettra, les mépriseront et par leur faute en détruiront les effets... La foi catholique que, par la bouche de leurs parrains, ils ont promis de confesser, ils la rejetteront pour leur propre condamnation et au mépris de l'Église dans laquelle ils ont été régénérés[31]... »

4. De l'Amérique du Nord, on demande « s'il est permis de baptiser des enfants présentés par des parents hérétiques, bien qu'il n'y ait point de probabilité qu'ils seront élevés dans la religion catholique ». Le Saint-Office répond, le 6 mars 1844 : « conformément aux décrets du 24 août 1826 et du 19 septembre 1827, on ne peut agir ainsi « sans un espoir probable d'éducation catholique »[32].

5. Le 11 décembre 1850, le vicaire apostolique des Iles Sandwich écrit : « Nous ne sommes pas faciles à l'égard des enfants bien portants qui appartiennent à des parents calvinistes. Nous ne les baptisons pas. Nous l'avions fait quelquefois et nous nous en sommes repentis. » Le Saint-Office répond : « *Bene se gerere.* » Le prélat continue : « Mes chrétiens en baptisent souvent en danger de mort... et nous connaissons un grand nombre de calvinistes, dont les enfants ont eu le bonheur de mourir avec la robe de l'innocence. » La S. C. répond prudemment : « *Infantes de quibus agitur posse*

dèles, où la position de l'Église, dans sa netteté (can. 750), n'est qu'un « a fortiori » éclatant.

29. *Fontes IV*, n° 724, ad 2[um].

30. *Analecta Juris Pont.*, t. XI (1860), col. 1457; ce décret ne se trouve ni dans les *Fontes* ni dans les *Coll. S.C.P.F.*

31. *Fontes IV*, n° 819.

32. *Fontes IV*, n° 895: les décrets de 1826 et 1827 ne se trouvent pas cités ailleurs.

licite baptizari, dummodo revera constet de proximo et moraliter certo mortis eorum periculo[33]. »

Il nous faut mettre de côté les décrets concernant les baptêmes d'enfants dont un seul des parents n'est pas catholique. Ici, plus facilement, la « faveur de la foi » pour la partie catholique autorise, parfois même exige, que l'enfant soit baptisé[34].

6. Doit-on baptiser, sur la demande du père ou de la mère, les enfants d'une mère chrétienne et d'un père turc, sachant qu'ils seront élevés par le père dans la secte mahométane et qu'ils n'oseront pas se montrer chrétiens ? Le Saint-Office répond (12 octobre 1600) : « *Baptizentur. Moneatur episcopus ut diligenter curam educationis habeat, et exprimat si certum sit quod omnes efficiantur turcae... si non adsit certitudo apostasiae, baptizentur; si adest certitudo, iterum proponatur*[35]. »

7. Le 17 septembre 1671, on demande si l'on peut donner le baptême aux fils de « turcs », lorsque le père renégat et la mère chrétienne demande le baptême pour leur enfant, mais que l'on craint que le père ne veuille l'élever dans la religion turque. Le Saint-Office répond : « In casu proposito debere baptizari. » Et dans le cas où le père ne consent même pas à faire baptiser son enfant, la réponse est simplement « posse »[36].

8. Le 14 octobre 1676, il s'agit du baptême des enfants d'une mère secrètement catholique et d'un père infidèle : « An ad matris intentionem et *preces, quae probari non possunt sine ejus et adstantium gravi scandalo, sint hae suae proles baptizandae, committendo earum vitae et mortis eventum providentiae.* » La S. C. déclare seulement : « *remittendum conscientiae episcopi* »[37].

9. Si l'enfant d'un musulman et d'une chrétienne est présenté par sa mère, dit Benoît XIV, « le prêtre pèsera les circonstances, il recherchera surtout si l'on peut espérer que l'enfant persévérera dans le respect de la loi évangélique et le culte de la foi ». Après

33. *Coll. S.C.P.F.*, t. I, n° 1054 ad 5[um].

34. Dans le Droit actuel (can. 1061 et 1071), ces enfants sont assimilés aux enfants de catholiques, grâce aux cautions dont s'est entourée l'Église lors du mariage des parents (engagement de faire baptiser et d'élever chrétiennement les enfants et certitude que cet engagement sera respecté). Mais c'est à dessein que nous envisageons sous un angle négatif les mariages mixtes, pour mieux souligner que l'Église prohibe encore « severissime » (can. 1060) ce qu'on a appelé « le phylloxera dans la vigne du Seigneur »: beaucoup de ces unions se nouent en marge de l'Église, et les autres, malgré les garanties signées, risquent fort de favoriser l'apostasie des enfants. Cf. Encycl. *Casti Connubii*, Spes, p. 81, n. 53.

35. *Fontes IV*, n° 714.

36. *Fontes IV*, n° 748.

37. *Fontes IV*, n° 753

avoir invoqué l'Esprit-Saint, qu'il accorde le baptême s'il le juge bon, mais il avertira la mère qu'elle est tenue de donner à l'enfant une éducation chrétienne [38].

10. Dans une réponse au vicaire apostolique du Cap de Bonne-Espérance (22 juillet 1840), le Saint-Office se montre plus dur : « *Quando unus sit infidelis et alter christianus, et ambo concordes postulant baptismum pro filiis, licere in casu quo vitae periculum imminere videatur. Monendum tamen parentem christianum ut filium vel filios in religione christiana educare sedulo curet, si convaluerint* [39]. »

11. Doit-on baptiser un enfant dont le père ou la mère seule est catholique, mais sur le point de mourir ? Le 6 juillet 1898, le Saint-Office répond : « *Si possibilis spes affulgeat fore ut hujusmodi pueri possint suo tempore in vera religione institui, tunc, datis cautionibus, baptizentur;* et le curé doit veiller à ce que l'éducation soit assurée [40].

12. Enfin, le cas présenté l'année suivante (6 septembre 1899) est assez curieux. Il s'agit d'une tribu indienne de Colombie (Goajira) vivant à l'état sauvage, « *vitam agunt quasi silvestrem, ab omni fere urbanitatis influxu alienam* ». Elle a cependant de fréquents rapports de commerce avec la ville et les citoyens de qui elle a appris quelques connaissances de catholicisme; ainsi elle a l'habitude de faire baptiser les enfants, dans un but, il est vrai, souvent lucratif du fait du parrainage. Beaucoup d'enfants proviennent de mariages libres et le père, catholique, ne peut porter aucun soin à l'éducation de tels enfants; « il peut cependant voir très facilement ses enfants et leur assurer l'octroi du baptême ». Mais ces enfants, parvenus à l'âge mûr, mènent une vie sauvage et loin de toute pratique religieuse, sauf en de rares occasions, « *vix aliquoties in vita, facilius tamen in mortis articulo, si sacerdotis copiam habeant, religionis auxilia libenter suscipiunt* ». Jusqu'à cette date les missionnaires avaient l'habitude de les baptiser; or, voici que tout à coup s'introduit une nouvelle discipline, plus sévère : « *Novissime tamen de liceitate hujus agendi rationis maxime dubii, severiores fuimus circa hanc materiam.* » D'où réaction et opposition des Indiens eux-mêmes, des chrétiens de la ville et de l'évêque qui juge ce gauchissement « infaustum rigorismum ». Que faire maintenant ? La réponse du Saint-Office est prudente : « *In expositis conditionibus et circumstanciis posse licite goajiros baptizari; remittendum la-*

38. *Ep. Inter omnigenas*, 2 février 1744 (*Fontes I*, nos 805-806). Cf. *Ep. Probe te meminisse*, 15 décembre 1751 (*Fontes II*, nos 344-354). *Ep. Postremo mense*, 28 février 1747 (*Fontes II*, nos 62-91). Dans ces trois lettres importantes, le pape ne parle pas en théologien privé; et ses réponses ont une valeur universelle (*Fontes II*, n° 63), car il constate que les décisions romaines sont ignorées ou oubliées.

39. *Fontes IV*, n° 882.

40. *Fontes IV*, n° 1299.

men prudentiae et conscientiae missionariorum in singulis casibus[41]. »

Ainsi s'exprime la *sévérité* de l'Église face au baptême d'un enfant de non-catholiques; elle craint que le « sacrement de la foi » soit profané.

Orientations communes.

Ce long cheminement, où l'on voit l'Église agir et réagir devant le baptême d'enfants de catholiques ou de non-catholiques, a été nécessaire; car c'est là, prise sur le vif, que l'on peut discerner la pensée maternelle de l'Église. En particulier, tous ces décrets romains, aussi complexes et variés que la vie même des hommes auxquels ils apportent une réponse d'Église, font cependant ressortir avec netteté des orientations communes et éclairantes :

1. En danger certain de mort, le salut de l'enfant dépasse toute autre considération même de droit naturel.

2. La préservation de la foi est le critère le plus sûr pour juger de l'opportunité ou non de l'administration du baptême « sacrement de foi ».

3. Pour un enfant de catholiques, cette protection de la foi est régulièrement assurée, soit par les parents, soit par l'Église dans son parrainage et son catéchisme.

4. Il faut pourvoir avant tout à l'éducation religieuse de l'enfant.

5. Cette éducation doit être garantie à l'âge où normalement elle s'effectue, donc dès l'éveil de la raison.

6. Il n'est pas requis d'avoir une certitude que l'éducation sera donnée; un espoir « probable, juste et raisonnable », suffit.

7. Il est souvent laissé au pasteur ou au supérieur le soin d'apprécier les cas litigieux.

*
* *

A la découverte d'un problème nouveau : Le baptême d'enfants de catholiques non pratiquants

De l'étude déjà entreprise, nous constatons que l'Église n'a connu, n'a pu connaître que deux situations : sérénité à l'égard

41. *Fontes IV*, n° 1227.

des enfants de catholiques, sévérité à l'égard des enfants de non-catholiques; le droit actuel lui-même en est là. Dès lors, elle n'a pas envisagé, dans l'ensemble de son histoire, le problème qui nous préoccupe : le baptême d'enfants de « catholiques non pratiquants », dont l'expression même est entachée d'une contradiction interne. Cette position de catholiques en clair-obscur apparaît ainsi *en marge* de ses cadres habituels de pensée et d'action. Et sa tranquille assurance se reflète bien dans ce texte du XIV[e] siècle : « Lorsque l'Église s'est dilatée et implantée dans les nations et qu'on n'ait point trouvé parmi les fidèles un seul qui ne soit fidèle d'une foi adulte, de peur que leurs enfants ne meurent sans entrer dans la société du Christ, à ces derniers aussi on a pourvu le remède de salut en leur conférant le sacrement de la foi et en les réconciliant à Dieu par la foi d'un autre[42]. » L'enfant pénétrait dans cette communauté de baptisés adultes dont on se préoccupe tant aujourd'hui (P. Liégé).

Au cours de longs siècles, aucune inquiétude ne semble avoir ébranlé l'attitude de l'Église. C'est en vain que nous avons fouillé trois cent quarante-huit soutenances quodlibétiques du Moyen-Age; le sujet, s'il se posait, aurait très bien pu être rangé dans les séances d'argumentation théologique et canonique « où l'initiative échappe au maître pour passer aux assistants[43] ». A l'affût de quelques trouvailles, vaines aussi ont été nos recherches parmi plus de quatre-vingts ouvrages sacramentaires de canonistes et moralistes du XVI[e] à la moitié du XIX[e] siècle.

L'enseignement de Suarez.

Seul, semble-t-il, Suarez a abordé la question, du moins par la bande, à propos du baptême d'enfants de non-catholiques. Alliant sa sensibilité théologique à son réalisme canonique, il a su dépasser cette situation particulière pour se poster franchement sur un plan général.

Un enfant de non-catholiques, demeurant sous l'autorité de ses parents, n'est pas « digne » du baptême, car ce milieu « contaminera le sacrement ». Mais, lui objecte-t-on, l'Église a un droit sur tout baptisé et pourra donc obliger les parents à élever « *catholice* » l'enfant baptisé. Suarez réplique avec son bon sens : « *Parum refert, ad periculum tollendum, jus, quod habet Ecclesia, si non est potens ad illud exsequendum!* » Les adversaires

42. Hughes de Saint-Victor. cf. Landgraf, *op. cit.*, p. 501.
43. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, t. II, Paris, 1925, p. 11.

reviennent à la charge : avec ce principe, il s'ensuit qu'on ne peut baptiser les enfants de mahométans récemment convertis en Espagne et dont on a souvent à craindre le jeu de la simulation. Non, reprend Suarez, « *quia illa generalis suspicio non satis est ad dirigendum actum moralem in particulari* »; mais si, dans un cas particulier, le danger de profanation existe, on agira comme pour les non-catholiques. Enfin, voici l'objection la plus forte et la plus spécieuse : l'Église ne refuse jamais le baptême à des enfants dont les parents n'offrent pas de bonnes dispositions morales (*dispositio ad charitatem*), aussi nécessaires pourtant que la disposition d'une persévérance dans la foi (*dispositio ad fidem*). Suarez dissocie nettement ces deux éléments d'inégale valeur :

> ... Negatur similitudo, quia periculum amittendi charitatem valde generale est, et commune omnibus, quod licet aliquantulum crescere possit ex iniquis moribus et exemplis parentum, tamen hoc scandalum est valde accidentarium, et nunquam inter catholicos desunt sufficientia media et auxilia, quibus possit facile superari; at vero periculum apostasiae est speciale et multo magis, et constituens hominem in proxima et speciali occasione apostandi a fide suscepta. Unde est alia differentia, quod lapsus charitati contrarius, quamvis adversetur justitiae quae datur per baptismum, non tamen est directe contrarius professioni, quae in baptismo fit; at vero apostasia a fide et Ecclesia est directe contraria professioni quae fit in baptismo. Et ideo periculum apostandi a fide multo magis repugnat condignae administrationi baptismi [44].

De cet enseignement, retenons deux points :

1. Un doute général ne suffit pas pour justifier le refus du baptême.

2. Vis-à-vis du baptême, le danger qui menace la foi doit être considéré avant celui qui menace la charité (état de grâce); il est « répugnant », car il va « directement » contre le sacrement.

L'attitude du Saint-Siège.

A vrai dire, avec la décadence morale et le libertinage de la Renaissance, le problème du refus du baptême a dû chatouiller certains esprits rigoristes. Un chapitre du synode de Cambrai tenu en 1567 porte ce titre : « *Baptismus nemini denegandus.* » Il semble que des curés se soient montrés peu empressés à baptiser les enfants nés d'une union illégitime; aussi leur est-il prescrit de passer outre : « *Sine ulla contradictione vel dilatione in-*

44. *De Sacramentis, op. cit.*, pp. 439 b-442 a.

fantibus quibuslibet... baptismum benigne conferant[45]. » Rien de plus naturel; la mauvaise conduite des parents, nous l'avons vu, n'est pas une raison suffisante pour douter de l'efficacité du sacrement.

C'est en pays de mission, où la foi demeure bien fragile, que la question a été soulevée en termes précis et, ce qui nous intéresse, directement posée à Rome.

Le 3 mai 1703, l'évêque de Québec demande au Saint-Office : « S'il est permis de baptiser les enfants d'Algonkins ou autres barbares qui, quoique baptisés, n'exercent presque aucune pratique de notre religion, mais vagabondent dans les forêts, reprennent les anciennes superstitions que les enfants suivront à leur tour, lorsqu'ils auront grandi. » L'interrogation est claire, il s'agit bien de parents qui ne pratiquent pas et ne donnent aucune assurance d'éducation religieuse pour leurs enfants. La Sacrée-Congrégation répond (24 août) : « *Licere si sint filii baptizatorum. Curandum tamen per missionarios ac per ipsosmet parentes ut, cum ad annos discretionis pervenerint, a se vel ab aliis instruantur, praesertim si in illis regionibus non praevideatur in promptu suo tempore ad futuros evangelicos ministros qui in hoc parentum commodo supplere possint defectum*[46]. » On peut donc baptiser les enfants de parents catholiques qui ne pratiquent plus si les missionnaires prennent soin, par eux-mêmes ou par d'autres, de veiller à leur éducation religieuse au moment propice.

Un autre document émane de la Sacrée-Congrégation de la Propagande. Comme il est souvent l'unique pièce pontificale qui soit cité dans les ouvrages abordant le problème, nous avons cru nécessaire, en recourant aux Archives de la Propagande, de l'étudier dans ses moindres replis pour mesurer la portée exacte de son contenu.

Le vicaire apostolique du Se-tchouan (Chine) s'était déjà plaint de la triste situation de sa mission et, le 29 avril 1784, la Sacrée-Congrégation de la Propagande lui avait apporté un encouragement surnaturel, au début d'une lettre administrative[47]. Mais les

45. Gousset, *op. cit.*, t. III, p. 225; cf. *ibid.*, p. 483 (Syn. de Saint-Omer en 1583), p. 575 (Con. prov. de Cambrai en 1586).

46. *Fontes IV*, n° 767.

47. « Quod apud vos quereris in tanta messis copia exiguum reportari fructum, multosque christianos fraudibus aliisque flagitiis inquinari, plurimos vero, nullo religionis studio incensos, omnis boni operis cessatione torpere, dolendum quidem est... » Mais c'est Dieu qui cultive la vigne, et nous sommes des serviteurs inutiles; que si, malgré nos efforts redoublés, elle ne donne que du verjus, il ne faut pas nous inquiéter : les voies de Dieu ne sont pas les nôtres » (*Fontes VII*, n° 4598). Cette page de spiritualité pastorale, véritable oasis

difficultés pastorales devenant de plus en plus aiguës, Mgr Jean-Désiré de Saint-Martin profite d'une minutieuse enquête envoyée de Rome (soixante-neuf questions) pour répondre de son écriture fine dans une longue lettre de trente-six pages[48] et y insérer le doute suivant : « Les apostats sont en grand nombre dans cette province; on en a compté au moins huit cent trente et un parmi les baptisés. Malgré toute la sollicitude apportée par les missionnaires à entretenir les conversions, le résultat en est habituellement assez médiocre. Or, à l'examen des causes de tant d'apostasies, il semble que ce soit avant tout le fait de la tiédeur des parents qui négligent facilement l'éducation chrétienne de leurs enfants baptisés, éducation qu'ils n'ont d'ailleurs eux-mêmes jamais bien connue; la moitié des apostats de notre mission est peut-être dans cette catégorie. Cela tient, sans doute, à la trop grande facilité avec laquelle on baptise les enfants de tels parents. Car c'est un vieil usage, conservé par la plupart des missionnaires, que les enfants de fidèles non encore apostats soient indistinctement baptisés quand les parents le demandent, même si ceux-ci vivent dans la tiédeur sans se soucier de l'éducation des enfants... *Unde enixe rogo, ut S. Congregatio definire dignetur num expediat, extra casum mortis, baptizare, infantes fidelium, quando ratione habita tepiditatis, aut alterius eorumdem pravae agendi rationis, nulla probabilis spes affulgeat fore ut dicti infantes in christiana religione postmodum instituantur*[49]. »

Le 31 janvier 1796, la Sacrée-Congrégation de la Propagande y répond longuement et d'une manière assez embrouillée[50]. Le nœud de son argumentation porte sur la distinction suivante : « Autre est la conduite à tenir si le danger de perversion pour l'enfant est tel qu'il est à peu près certain qu'on ne pourra par la suite lui porter aucun secours... et autre la conduite à prendre lorsqu'il y a quelque doute, c'est-à-dire lorsque, malgré de bonnes raisons de craindre la perte de la foi, il reste cependant quelque moyen de prévenir le danger de perversion. » Et la Sacrée-Congrégation cite deux documents du Saint-Office concernant les enfants de non-catholiques; le premier est du 17 septembre 1671 (cité plus haut au n° 7), le second du 3 mai 1703[51]. Or, ces deux

dans la sécheresse des décrets, mérite d'être considérée pour notre étude.

48. *Scritture originali delle Congregazione particolari dell'Indie Orientali (1796-1801)*, fol. 94-111.

49. *Ibid.*, fol. 108.

50. *Coll. S.C.P.F.*, n° 625. Cette instruction ne se trouve pas dans les *Fontes*, alors que les trois autres décrets adressés au même vicaire apostolique à la même date y ont été publiés sous les n°s 4645-4647.

51. Le manuscrit original de ce décret porte la date du « 3 mars »

décrets, malgré leurs divergences (l'un est pour l'admission, l'autre pour le refus du baptême aux enfants de tels parents), s'inspirent de la même considération : la garantie d'éducation religieuse, assurée dans un cas et pas dans l'autre. Les deux documents se complètent donc « *ita ut aliud ex alio mutuam lucem accipiant* ».

Et dans le cas présent, s'appuyant sur les renseignements fournis par l'enquête, la Sacrée-Congrégation de la Propagande estime suffisants les moyens de subvenir à l'éducation religieuse, surtout grâce à l'efficacité du parrainage : « *Fieri vix potest ut cum ad sacrum baptisma celebrandum accedunt, facultas desit tales procurandi susceptores, a quibus, cum adolescere coeperint, renati infantes, de christianae religionis praeceptis et mysteriis edoceantur.* »

Peu importe l'étendue des dangers que l'enfant affrontera plus tard; l'essentiel est que quelqu'un assure, au moment de l'adolescence, son éducation chrétienne. Jamais l'inconduite des parents ne peut seule détourner l'enfant du baptême. Et l'Instruction semble faire appel à la vertu infuse de foi lorsqu'elle ajoute aussitôt : « Bien plus, le fait reconnu, que se convertissent assez facilement les baptisés éloignés par négligence des sacrements, prouve clairement combien leur a été utile le baptême sans lequel ils seraient peut-être restés toujours dans les ténèbres de l'idolâtrie. » Enfin, suppliant les pasteurs de redoubler leur zèle, la Sacrée-Congrégation répond au doute initial : « *Potiori ratione concludendum parentum fidelium tepiditatem aut alterius eorumdem pravae agendi rationis considerationem, non obesse quominus, postulantibus praesertim ipsismet parentibus, ut in proposito casu, rite illorum infantes baptizari valeant ac debeant.* »

On ne pourrait souhaiter de solution plus sensible aux diverses incidences du problème. Sans doute, la conclusion paraît catégorique pour l'obligation de baptiser les enfants de parents non pratiquants, et plusieurs auteurs s'en prévalent sans souci des nuances. Mais la lecture attentive de toute l'argumentation lui donne un relief plus complexe qu'on n'a pas le droit de négliger pour pénétrer dans la pensée de l'Église. De ce document important, nous pouvons retenir les indications suivantes :

a) Loin de le rejeter, la Sacrée-Congrégation reconnaît le principe fondamental qu'on ne peut licitement baptiser les enfants de parents catholiques dont on n'a même pas un espoir probable qu'ils recevront une éducation chrétienne.

(*Acta C. P. super rebus Sinarum...*, t. XVIII, fol. 2). Par ailleurs, Benoît XIV, en le citant (*Fontes II*, n° 377, ad 23), rapporte le texte du décret du 24 août 1703 (*Fontes IV*, n° 767).

b) Ce qui est nié ici, c'est ce manque de garantie dans le cas de tiédeur ou d'inconduite des parents; la raison alléguée est que le parrainage en usage dans le pays doit être jugé suffisant.

c) La Sacrée-Congrégation compte, avec une confiance très grande mais non aveugle, sur l'action de la vertu infuse de foi.

d) Elle réclame un accroissement du zèle pastoral touchant la formation religieuse des enfants.

e) Enfin, lorsqu'il examine le danger qui menace la foi des enfants de catholiques, le document a recours à des décisions romaines concernant les enfants de non-catholiques.

Les opinions de moralistes et canonistes.

L'Instruction de la Sacrée-Congrégation de la Propagande n'a pas débordé le cadre du pays missionnaire auquel elle était destinée.

Le premier cri d'alarme semble avoir été lancé en France, et par un membre éminent du clergé, le cardinal Gousset, archevêque de Reims. Dans son manuel de théologie, il avance une opinion : « Nous pensons, contrairement au sentiment commun, qu'on ne doit point baptiser les enfants des apostats et des impies sans le consentement exprès ou présumé des parents[52]. » Il apporte à cela deux raisons, l'une fondée sur la doctrine thomiste du droit naturel des parents, l'autre sur le danger de perversion de ces enfants. A vrai dire, son audace nous paraît maintenant assez faible, mais elle suffit, comme une pierre jetée dans une mare, pour troubler l'harmonie des moralistes.

Aussitôt, Frassinetti († 1868), théologien et apôtre des masses ouvrières, élève de vives protestations. Il montre judicieusement que ce droit naturel « pourrait trop prouver[53] »; mais il rejette la conclusion de Gousset, conseillant même à une personne de l'entourage de baptiser secrètement l'enfant. Avec un sens plus avisé des réalités et de la doctrine canonique, le cardinal Gennari († 1914), préfet de la Sacrée-Congrégation du Concile, apporte une autre note. Citant lui aussi Gousset, il n'admet pas à bon droit son premier argument, le texte de saint Thomas ne concernant que les enfants d'infidèles, mais il souscrit entièrement à la seconde raison : « Elle est, dit-il, juste et convaincante. Il ne convient pas, en effet, de baptiser un enfant que l'on prévoit ne

52. *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, Paris, 1844, 1re éd., t. II, n° 81, p. 50; sur l'autorité morale du cardinal Gousset, cf. *Dict. de Th. cath.*, t. VI, col. 1525-1527.

53. *Compendio della teologia morale*, Genova, 8e éd., n° 323, note 103.

pouvoir suivre l'instruction nécessaire ni vivre en chrétien. Pour lui, le baptême ne réussirait qu'à être une profanation sans aucune utilité spirituelle. C'est pourquoi, en ce qui concerne les enfants d'hérétiques et d'apostats et encore de tant d'incrédules de nos temps, tant qu'ils sont dans l'enfance et ne peuvent connaître ni désirer le baptême, on ne doit pas leur administrer le baptême si l'on prévoit qu'ils seront éduqués dans les erreurs de la perversion de leurs parents. » Et Gennari continue : « Telle est la doctrine inculquée constamment par le Saint-Siège aux missionnaires de la Propagande et qu'il faut aujourd'hui tenir présente avec attention »; il conclut : « Lorsqu'il n'y a pas d'espoir que les enfants soient préservés du danger de l'hérésie ou de l'apostasie, on ne peut leur administrer le baptême. Et une telle règle doit être tenue présente aussi dans le cas où les parents consentent au baptême et que des personnes catholiques se présentent pour servir de parrains[54]. »

Le mérite du cardinal Gousset a été de soulever la question et, en provoquant les réactions de nombreux moralistes ou canonistes, de lancer publiquement le débat dans les ouvrages de pastorale. De plus en plus, les auteurs, surtout dans leurs dernières éditions, en donnent au moins une note dont l'ensemble compose, il est vrai, une gamme d'opinions que nous ne pouvons ici retranscrire. Certains se contentent d'un principe très général; ainsi Vittrant : « Pour que le baptême soit licite, il faut qu'il soit conféré dans des conditions telles que le bien de l'enfant, la dignité du sacrement et la paix de la société chrétienne soient raisonnablement assurés[55]. » Plus précis, Payen parle du « *jus sacramenti* » même pour les enfants de catholiques, c'est-à-dire de la « révérence due au sacrement », et déclare : « *Infans bene valens non potest licite baptizari, si ne probabilis quidem sit spes educationis christianae*[56]. » Quelques-uns se retranchent derrière une interprétation rigide du décret romain de 1796; Wouters affirme : « *Quod parentes catholici baptizati tam acatholice vivunt, ut parum spei sit christianae educationis, non est ratio baptismum renuendi*[57]. » D'autres tâtonnent, présentant un texte mouvant au gré des éditions successives[58]. Suivant leur tempéra-

54. *Il monitore ecclesiastico*, t. VIII (1893), pp. 85-86; Genneri est le fondateur de cette revue canonique.

55. *Théologie morale*, 15e éd., Paris, 1944, n° 683, p. 358.

56. *Casus de baptismo in missionibus ac potissimum in Sinis*, Zikawei, 1920, n° 61, p. 76; cf. aussi *Primum Concilium Sinense*, 1924, n° 249, et *Monita Nankinensia*, 1933, nos 580-586.

57. *Manuale theologiae moralis*, Bruges, 1933, t. II, n° 100.

58. Ainsi Noldin-Schmitt; comparer, par exemple, les 6e, 11e, 18e éd. de la *Summa theologiae moralis*, Innsbruck, t. III.

ment et leur pays, beaucoup jugent diversement le danger de profanation du sacrement; Salsmans écrit de la sorte : « ... *Neque majorem spem facit catholica facies loci in quo omnes, saltem nomine tenus, ad veram religionem pertineant. Lugenda enim experientia in hoc catholico Belgio nostro novimus externum illum apparatum verae religionis oculos quidem ferire, sed animum nequaquam penetrare puerorum qui in familia impia et scholis religioni infensis educantur. Hanc conclusionem quasi a fortiori sapientem elucere putemus ex regula quam Ecclesia cum filiis haereticorum servari jubet, etiam in regionibus catholicis : horum enim educatio minus animum a catholica veritate alienare solet quam quae hodie inter catholicos dari solet a parentibus et magistris, putido materialismo vel scepticismo infectis*[59]... » Enfin, le dernier traité de Droit canonique publié en France signale clairement le problème, mais lui donne une réponse quelque peu évasive : « Le Code ne s'occupe pas des enfants de deux catholiques qui, sans avoir abandonné la foi, ne pratiquent plus et tolèrent le baptême par convenance ou intérêt. On essayera en tout cas d'obtenir certaines garanties pour l'éducation religieuse de l'enfant, sinon de la part des parents, du moins de celle des parrains. En principe, il serait étrange de ne pas demander à des mauvais catholiques ce qu'on demande à des non-catholiques : dans la pratique cependant, on suivra les usages reçus et les indications des autorités ecclésiastiques locales[60]. »

On peut regretter les divergences de ces auteurs, mais bien plus regrettable encore est le silence de tous ceux qui n'effleurent même pas le problème[61]. Heureusement, nous pouvons recourir au moins à l'autorité de l'Église et nous y attacher fidèlement. Saint Thomas, justement à propos du baptême, nous apprend : « *Magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris*[62]. »

Le Directoire pour la Pastorale des sacrements.

Lorsque, le 3 avril 1951, l'Épiscopat français, réuni en assemblée plénière, annonça à son clergé la publication d'un *Directoire* pastoral, on pressentit aussitôt l'importance de ce document pour l'évangélisation du pays. De fait, S. Exc. Mgr Guerry, dans son rapport initial, en a relevé la portée historique et pas-

59. *Casus conscientiae*, 7e éd., Bruxelles, 1938, n° 617.
60. T. II, par Ch. DE CLERCQ, Paris, 1948, pp. 32-33.
61. Sur soixante-deux auteurs « consultés » parmi ceux qui ont écrit depuis 1850, trente-sept ne soupçonnent pas le sujet.
62. IIa IIae, q. 10, art. 12.

torale : « Une intervention collective de la Hiérarchie était appelée par les vœux de tout un clergé désireux de connaître, au-dessus des controverses prolongées qui se sont élevées en ces dernières années, la ligne de conduite à suivre pour l'administration des sacrements, alors que tant de gens ne paraissent pas réunir les conditions nécessaires pour y être admis[63]. » Après avoir longuement décrit ce débat sur la discipline sacramentaire, il ajoute : « Une direction de la Hiérarchie était d'autant plus nécessaire et urgente en ce domaine que le Droit canon garde le silence sur cette catégorie de personnes[64]. » Vis-à-vis de ces non-pratiquants, le *Directoire* donne une ligne de conduite : « La loi de l'Église et sa doctrine sur l'obligation de l'ordre surnaturel font aux parents un devoir strict de demander le baptême pour leurs enfants. Le leur accorder n'est donc pas une faveur. L'absence de pratique chez les parents ne permet pas de les ranger parmi les apostats. La démarche extérieure que font les parents en demandant le baptême est une présomption qui joue en faveur de leur intention religieuse. Si cependant les enfants précédents ont été privés de l'éducation chrétienne, on n'accordera le baptême que contre un engagement d'envoyer au catéchisme, le moment venu, l'enfant que l'on présente au baptême, et d'abord ses aînés dans la mesure du possible[65]. »

A la suite de la discipline de l'Église

Au terme de ces patientes marches d'approche pour serrer de près la pensée de l'Église et sa discipline canonique sur le baptême d'enfants de catholiques non pratiquants, nous avons l'impression d'avoir simplement recueilli, chemin faisant, des éléments disparates; mais nous essaierons de montrer que chacun d'eux apporte quelque chose à la solution et que, de leur *délicat et mobile agencement*, résultent des règles à la fois souples et précises. Nous espérons ainsi dominer le champ de bataille où s'affrontent les partisans de la « sévérité » et de l' « indulgence », avec le seul désir d'être fidèle à l'Église[66].

63. Éd. Spes, p. 13.
64. *Ibid.*, p. 23.
65. *Ibid.*, p. 47, § 15.
66. Parmi les nombreux articles sur le sujet, qui méritent d'être signalés : A. Chanson, *Pour mieux administrer...*, Arras, 1952, nos 34-38, et 101-105. — J. Denis, *L'administration du baptême aux enfants des catholiques non pratiquants*, Sens, 1947, 16 pp. — *Collationes Gandavenses*, t. XXX (1947), *Kinderdoop bije lauwe Katholieken*, par M. Fraeyman, pp. 99-110. — *Jus Pontificium*, t. XVIII (1938), *De*

ARTICLE 1er. — *On peut refuser le baptême.*

Cette règle générale, toute simple, ne pouvait pas être posée *prématurément*; elle n'apparaît avec sûreté qu'à la fin d'une étude où l'on établit une nouvelle relation juridique qui n'a pas été prévue par le législateur[67]. D'un côté, le canon 770 impose l'obligation absolue de baptiser tout enfant né de parents catholiques; rien de plus normal. De l'autre, la pensée de l'Église, saisissable dans les cas exposés plus haut, nous porte à une grande prudence pour garder au baptême sa signification fondamentale de « sacrement de la foi »; l'Église y a toujours jalousement veillé. L'on peut dire que la condition *dummodo catholicae ejus educationi cautum sit* (can. 750) qui sauvegarde cette foi chez les enfants de non-catholiques est ainsi comme *la clef de voûte* de toute la discipline baptismale. Mais dans l'hypothèse, actuellement, hélas! non chimérique, où l'éducation religieuse d'un enfant de catholiques ne peut guère être assurée, il est évident qu'il faudra constater alors dans le Code une lacune du droit et y remédier par le canon 20 en déclarant la garantie d'éducation sous-jacente au canon 770.

Il faut bien le souligner : ce que l'Église réclame avant tout, c'est la garantie d'éducation chrétienne pour l'enfant, et non pas tant la qualité religieuse des parents[68]. Pour cela, par le canon 751, elle assimile « d'une manière générale » le cas des parents baptisés, hérétiques ou apostats, à celui des parents infidèles. Peut-on y inclure les parents catholiques non pratiquants? Ce serait difficile et parfois dangereux : difficile, car l'Église ne donne de l'apostasie qu'une définition juridique[69]; dangereux,

baptismo infantium e tepidis catholicis progenitorum, par G. OESTERLE, pp. 186-191. — *La Maison-Dieu*, n° 6 (1946), *Sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements?* par le P. ROGUET, pp. 92-105; n° 12 (1947), *La discipline des sacrements*, par BOULARD-ROGUET, pp. 66-72. — *Notes doctrinales du Conseil théologique de Lyon*, n° 13, *La discipline des sacrements* (*Suppl. à la Semaine rel.* du 8 avril 1949). — *Revue diocésaine de Tournai*, t. III (1948), *Sévérité ou indulgence? L'admission des enfants au baptême*, par HAYOIT, pp. 135-143.

67. Car il ne suffit pas qu'une chose soit absente du Code, pour faire appel aussitôt aux modes de suppléance : « *si certa de re desit* », dit le can. 20, et non « *absit* ». Cf. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, vol. I, t. II, Malines, 1930, n°s 311-312.

68. Cela n'empêche pas de maintenir toute sa valeur à la classification canonique des parents (infidèles, hérétiques ou apostats, catholiques) qui diversifie leurs obligations.

69. Can. 1325, § 2 : « Si a fide christiana totaliter recedit »; il faut donc un acte positif et public de renonciation à la foi chrétienne Nous pensons que très peu de parents non pratiquants entrent dans

car il est clair que l'on peut envisager le refus de baptiser un enfant même à des parents qui ne sont pas canoniquement apostats, si l'on n'a aucune assurance sur son éducation chrétienne. Mais une perspective, où *la situation religieuse future de l'enfant prévaut sur la situation religieuse actuelle des parents*, nous paraît plus juste et plus éclairante; elle est aussi apaisante pour les pasteurs qui sont obsédés par le souci illusoire de jauger la foi de non-pratiquants, et en même temps elle est stimulante, car, loin de simplifier la tâche, elle la rend réelle et féconde.

En 1920, *L'Ami du Clergé* tranchait le problème en faveur du baptême, considérant le climat chrétien encore assez puissant; mais il parlait du « caractère provisoire » de cette solution et ajoutait : « Sûre encore aujourd'hui en France, il peut se faire que demain, plus tard, elle perde beaucoup de sa présente certitude, si l'hypothèse... d'un retour radical et plus général au paganisme naturaliste venait à rendre de plus en plus difficiles les perspectives probables de l'utilité future du baptême dans notre société déchristianisée[70]. » C'est qu'en effet se multiplient les cas où l'enfant, présenté au baptême, échappera aux moyens ordinaires d'éducation religieuse (famille, vie paroissiale, catéchisme, etc.) qui lui permettraient d'observer ou même seulement de connaître les obligations de son baptême[71]. Devant de telles conjonctures, la jurisprudence romaine nous livre deux précieuses considérations :

1) Pour refuser le sacrement, *il suffit d'une certitude morale que l'enfant ne sera pas élevé chrétiennement*; mais cette certitude est nécessaire[72].

2) *Il ne faut pas trop s'émouvoir de la gravité du refus.* « Que

cette définition, car le fait d'abandonner la pratique religieuse ne suffit pas en soi pour être considéré apostat. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome Juris canonici*, t. III, Malines, 1946, 6e éd., n° 513. Th. Jorio, *Theologia moralis*, t. III, 3e éd., Naples, 1947, n° 62. Mais notons qu'aux apostats sont juridiquement assimilés ceux qui sont inscrits à une secte athée, d'après *Comm. d'Interp. du Code*, 30 juillet 1934 (*A.A.S.*, t. XXVI, p. 494); cf. commentaire de A. Canestri, dans *Apollinaris*, t. VIII (1935), pp. 54-59.

70. P. 70. Un peu avant (p. 69), il déclarait : « La question sera un jour ou l'autre fort difficile à résoudre et vaudra de recevoir la sanction d'une décision romaine officielle. »

71. Cf. Loew, *Incroyance des masses* (*Masses ouvrières*, février 1949, surtout pp. 26-29); l'auteur note pour son quartier de Marseille que « sur cent vingt enfants baptisés par an à la paroisse, il y a dix ans, et en âge de venir au catéchisme, il y en a moins de cinquante qui se présentent... et le quartier a considérablement augmenté depuis ».

72. *Revue du Clergé africain*, mars 1948, p. 106; cf. *Conférence plénière des Ordinaires du Congo belge et du Ruanda-Urundi*, 1945, pp. 266-267.

les missionnaires ne soient poussés en aucune manière à procurer le baptême à ces enfants, même s'ils prévoient qu'ils resteront privés toute leur vie de ce sacrement... car le baptême ne peut être d'aucune utilité à ceux qui apostasieront dès l'éveil de leur raison; en outre, la sainteté du sacrement interdit de les baptiser avec le danger manifeste de profanation[73]. »

Par ailleurs, l'éventualité douloureuse d'un refus de sacrement est à la fois affermie et adoucie par l'examen d'un fait sociologique : *la forte régression de la mortalité infantile*. Autrefois, le fait brutal de la mortalité infantile a été une des raisons déterminantes, mais non essentielles, qui a déclenché l'administration hâtive du baptême aux enfants de catholiques. Tournely nous apprend qu'à Séville « *quae populosa est Hispaniae civitas, deprehensum sit tot ferme mori infantes ante rationis usum, quot intereant eodem obtento*[74] »... En France, la mortalité infantile était, il y a deux siècles, de 250 p. 1.000 environ[75]. En 1885, le taux est encore de 170 p. 1.000; mais dès qu'on entre dans la période pasteurienne, les progrès sont plus rapides : 139 en 1905, 95 en 1925, 67 en 1938, 46 en 1951[76]. Cette régression a été réalisée grâce à l'hygiène familiale et à la vigilance des pouvoirs publics; d'autres pays sont encore dans une meilleure situation : 30 en Angleterre, 25 en Hollande et 20 en Suède. Tous ces résultats sont d'autant plus dignes d'être signalés que les décrets pontificaux déjà cités, envisageant le refus de baptême, se rapportent à une époque et s'adressent à des régions où la mortalité infantile était très élevée.

Enfin, soulignons que *les décrets s'en remettent habituellement au* « *prudent jugement* » du pasteur[77]; car, de si loin, le

73. *C.J.C. Fontes IV*, n° 819.

74. *Op. cit.*, t. IV, p. 365; cf. Rupertus, *De divinis officiis*, IV, 18 (P. L., 170, 112). De même Benoît XIV écrit : « ... Perpensis etiam infantilis aetatis periculum, ob quae tertiam plerumque hominum partem ante completum decennium extingui ferunt, nihil expresse jubendum censemus » (*Fontes I*, n° 805).

75. Scientifiquement, on entend par mortalité infantile « le taux représentant le nombre d'enfants nés vivants, déclarés comme tels, mais décédés avant l'âge d'un an, rapportés à mille naissances » (P. Ribeyre). Cf. A. Landry, *Traité de démographie*, 2e éd., Paris, 1949, pp. 249-259.

76. *Journal officiel* du 16 juillet 1952, annexe, rapport de M. Ribeyre, ministre de la Santé publique, sur la protection maternelle et infantile (1946-1951). La baisse de la mortalité infantile n'est pas identique dans toutes les régions de France. Neuf départements sont descendus à des chiffres inférieurs à 35 o/oo (dont la Seine, 33,8); des enquêtes sont en cours pour en étudier les causes dans les deux départements qui ont le taux le plus élevé (Pas-de-Calais, 76) et le plus bas (Haute-Vienne, 28).

77. « Ecclesiae ministros, écrit Benoît XIV, dumtaxat hortamur, ut

Saint-Siège comprend sagement qu'il ne peut donner qu'une ligne de conduite et il laisse au prêtre le soin de discerner la physionomie concrète de chaque cas particulier. Voilà pourquoi il est rarement donné l'obligation de baptiser dans ces circonstances litigieuses[78].

ARTICLE 2. — *On ne peut pas refuser facilement le baptême.*

En présentant un enfant au baptême, les parents catholiques ne sollicitent pas une faveur de l'Église; ils s'acquittent d'une *grave obligation* dont ils n'ont pas trop souvent conscience. Leur démarche, même alourdie par la routine ou la superstition, montre que l'idée religieuse garde encore quelque emprise; il y a présomption de droit que les sentiments intérieurs correspondent au geste extérieur.

Du reste, il ne s'agit pas d'examiner si la demande des parents s'inspire d'un conformisme social ou d'un intérêt matériel. Au delà de leur geste et de la valeur de leur foi, nous avons déjà vu qu'il faut avant tout considérer si la foi de l'enfant sera préservée, la foi et pas seulement la grâce baptismale. Il n'est donc point permis de refuser le baptême à des enfants de catholiques pour le simple motif qu'ils glisseront dans l'indifférence ou l'immoralité de leurs parents. *Même les pécheurs sont membres du corps du Christ* et demeurent soumis à l'influence vivifiante du Saint-Esprit[79]; seule la perte de la foi sépare de l'Église et va « directement » contre le sacrement du baptême.

Quant à l'appréciation pastorale de la persévérance dans la foi, elle est évidemment très délicate. Cependant, d'après la jurisprudence romaine, il suffit d'un *minimum de garantie*, d'un espoir « probable, juste et raisonnable » que l'éducation chrétienne sera donnée au petit baptisé.

Mais il faut noter que ce minimum requis concerne *le temps où se fait normalement l'éducation*, c'est-à-dire dès l'éveil de la

invocato cum gemitibus lumine Spiritus Sancti, juxta illius ductum et prudentiae suae dictamine se gerant » (*Fontes I*, n° 339).

78. Les mots « licere » ou « posse » reviennent souvent, indiquant une simple faculté, dans le style de la Curie. Cela ressort, par exemple, de « non modo licet, sed sollicite curare debent » (*Fontes IV*, n° 819), « ad 1^{um} debere baptizari, ad 2^{um} posse » (*Fontes IV*, n° 748). Certains prêtres cherchent trop facilement un transfert de responsabilité, alors que leur appartient *l'acte original* qui déclenche une décision pastorale; car si les principes sont permanents, rien ne se répète dans la vie.

79. Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943 (*A.A.S.*, t. XXXV, pp. 202-203); cf. recueil de textes patristiques dans l'éd. du P. TROMP (Univ. grégorienne, *Textus et documenta*, n° 26, pp. 78-79).

raison, lorsqu'on parvient « à l'âge de discrétion »; les documents pontificaux l'indiquent expressément et, de fait, il serait vain autrement de parler d'éducation [80]. On ne pourra donc se contenter d'une présomption générale, même justifiée par le « climat de chrétienté », qui assurerait au baptisé un réveil de la foi lors d'un événement quelconque de sa vie : mariage, rencontre providentielle ou dernière maladie.

Comme l'Église, il nous faut faire confiance en *la force du don de la foi*, qui non seulement rend apte à tenir fermement ce que Dieu a révélé, mais aussi confère le pouvoir de discerner la vérité. « Aussi bien, si le milieu n'est pas défavorable à l'épanouissement de ce germe et parfois même à l'encontre des obstacles qu'il y opposera, un appétit spontané et une grande facilité d'assimilation par rapport aux vérités de la foi, même les plus élevées, se manifesteront-ils souvent chez les enfants. Ces petits... entrent comme de plain-pied dans l'intelligence concrète du sens des mystères [81]. »

Enfin, cela va de soi, le jugement du pasteur doit porter sur *le milieu concret* où vit l'enfant. Ce milieu, sans cesse en mouvement, peut être en progrès ou en déclin religieux; dans un secteur de profonde évangélisation, il se peut que l'enfant trouve, à l'âge de raison, des moyens d'éducation qui n'existent pas au moment où se pose la question du baptême. « On sera donc plus sévère pour les membres d'un groupe dissocié (masses urbaines) et plus large pour les membres d'une véritable communauté humaine (paroisses de bourg ou de campagne) qu'on peut plus facilement espérer faire monter [82]. »

80. Cette précision de temps, rarement soulignée par les auteurs, nous paraît très importante; elle ne facilite pas pour autant la solution des cas litigieux. N'oublions pas qu'il s'agit d'une *éducation* plus que d'une instruction à donner. Cependant une remarque s'impose : l'histoire de l'Église montre qu'autrefois le « climat » chrétien pouvait suppléer à l'ignorance religieuse, si répandue; la vie de la foi était assurée. Par contre, à notre époque, il est à craindre que, sans le catéchisme, l'enfant ne trouve le moyen de professer sa foi; voilà pourquoi le soin du catéchisme peut servir de critère pour apprécier ce temps d'éducation. Par ailleurs, il est évident que les efforts du pasteur seront parfois plus nécessaires et plus durs pour la période qui prolongera le catéchisme.

81. G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, Paris, 1927, p. 97. Cf. Psichari : « Cette assurance dans laquelle j'ai vécu si longtemps avant de recevoir les sacrements, cette grande espérance qui m'était donnée alors que je la méritais si peu, je sais maintenant à quoi je la devais, et j'y pensais même dès lors, dans les éclairs qui venaient traverser ma nuit; elle me venait de l'eau du baptême, que j'avais eu le bonheur de recevoir, étant l'enfant qui ne sait pas... » (*Les voix qui crient dans le désert*, Paris, 1941, p. 192).

82. Roguet-Boulard, *Cahiers du Clergé rural*, janvier 1948, p. 5; *La Maison-Dieu*, n° 12, p. 69.

Mais ce libre jeu dans le jugement pastoral doit être assez limité; car la prudence, même surnaturelle, reflète forcément le tempérament de chacun, et cette différence d'humeur pourrait créer une diversité d'attitudes d'une paroisse à une autre. Aussi les décrets romains conseillent-ils souvent de recourir à son supérieur. Et ce supérieur sera, d'abord, *l'évêque*, qu'une esquisse historique aurait pu nous montrer comme étant le vrai juge de l'admission ou non d'un membre dans la communauté chrétienne. Il serait bon d'ailleurs d'en venir parfois à une sorte de *jurisprudence régionale*, grâce à l'entr'aide sacerdotale qui contribue à l'unité de pensée et d'action; mais cette homogénéité de comportement ne pourra se réaliser sans une formation du clergé aux tâches communautaires[83]. De toute manière, nous espérons que les prêtres sauront bien exploiter les inestimables ressources que leur offre le *Directoire pour la Pastorale des sacrements*; maints pays nous envieraient la parution d'un tel document, approuvé par le Saint-Siège, dont le but est une « évangélisation sacramentelle » par « l'éducation des consciences ».

ARTICLE 3. — *Il faut revaloriser les moyens ordinaires présentés par l'Église.*

Avant tout, le pasteur n'oubliera pas que *lui-même doit mettre tout en œuvre* pour que le minimum de garantie soit obtenu. Pour cela, il lui suffit très souvent de mieux utiliser les moyens de restauration chrétienne que l'Église propose maternellement dans le Code de Droit canonique; nous n'en signalons que deux : la demande aux parents d'une promesse d'éducation et le choix judicieux des parrains ou marraines.

Nous avons montré à l'article 1er que, s'il s'élève un doute sur la persévérance de l'enfant dans la foi, une analogie juridique permettra de réclamer les « cautions » exigées aux parents non-catholiques[84]. Bien plus, s'introduit l'habitude de leur demander une promesse écrite; de fait, cet engagement peut être l'occasion d'*éveiller* en eux le sens de leurs obligations et le moyen de ne pas accréditer dans l'opinion une conception trop formaliste de la religion. Mais nous estimons y ajouter deux remarques. L'É-

83. Cf. *L'Union*, octobre 1946, pp. 41-42.

84. D'autant plus que, dans le *motu proprio* « *Decretum Ne temere* » (1er août 1948) imposant la forme canonique du mariage à tout baptisé dans l'Église catholique (par la suppression de la fin du § 2 du canon 1099), le Pape rappelle l'utilité de ces cautions afin d'éviter de nombreux mariages invalides (*A.A.S.*, t. XL, p. 306); cf. DELCHARD, dans *Nouv. Rev. th.*, 1948, pp. 1080-1084.

glise n'autorise pas, d'une manière générale, à faire d'un tel engagement la condition *sine qua non* pour l'admission d'un enfant de catholiques au baptême; la plupart du temps, en effet, l'ingénieuse vigilance des prêtres pourra suppléer à la négligence des parents. D'autre part, il faut craindre que cette promesse écrite ne devienne pour certains une nouvelle formalité de la pratique baptismale; dans tel cas particulier, un décret rappelle que même la promesse d'avertir de son baptême l'enfant et de le laisser exercer sa religion n'est pas une garantie suffisante si le milieu ne se prête nullement à la formation religieuse [85].

En recourant à la responsabilité des parents, nous sentons la fragilité de notre appel. Aussi, comme l'Église, devons-nous veiller davantage sur le parrainage; car là, au moins, le choix des responsables dépend de notre *loyauté sacerdotale*, — mais n'est-il pas souvent, hélas ! qu'un « mensonge liturgique [86] » ! Et pourtant l'Église y tient tellement que si, malgré les remontrances du curé, les parents persistent à vouloir un parrain réprouvé par les lois canoniques, une Instruction du Saint-Office a été jusqu'à demander à ce curé de s'abstenir d'administrer le baptême, sans se mettre en peine de la profanation du sacrement qui pourrait en découler en recourant à un ministre acatholique ; car, au moins, ne pouvant éviter cette profanation, il n'aura pas coopéré au péché d'autrui [87]. Sans doute, le Code actuel est moins sévère en période de chrétienté; il exige un parrain « autant que possible » (can. 762, § 1). Mais si le péril pour la foi du baptisé se resserre, les obligations du parrainage reprendront évidemment toute leur *fermeté* (can. 769). Aussi la Sacrée-Congrégation des Sacrements a-t-elle profité d'une réponse à l'archevêque d'Utrecht (25 novembre 1925) pour rappeler l'importance de cette institution et demander qu'on en instruise les fidèles [88]. Tout prêtre devrait méditer ce document : « ... *Semper Ecclesia prohibuit ne ad patrini munus admittantur, qui ejus obligationes implere fideliter nolint aut sedulo non possint... Qui contemptus ecclesiasticae disciplinae hodierno tempore eo magis est deplorandus,*

85. *Fontes IV*, n° 882; cf. aussi S. C. Saint-Office, 13 février 1867 (*Fontes IV*, n° 999).

86. « Haud raro evenit ut parentes absque patrino vel matrina ad infantis baptismum accedant, et festinanter sacristanus laicus vel vetula quaedam, quae ecclesiae munditiam curat, advocari debeat, ut filium vel filiam spiritualem sibi adoptet, cujus nomen crastina die jam ignoret... » (*Periodica*, Univ. grégorienne, 1938, p. 416); cf. L. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge*, München, 1931, t. II, p. 228.

87. S. C. Saint-Office, 11 juin 1760 (*Fontes IV*, n° 812), texte italien adressé au vicaire apostolique de Tripolitaine).

88. *A.A.S.*, t. XVIII (1926), pp. 43-47.

quo gravior urget necessitas christianae fidelium institutionis. » Nous n'ignorons pas les difficultés pratiques qui peuvent s'élever : danger de rupture avec une famille, instabilité des hommes modernes, etc. Tout de même, le moyen traditionnel de suppléer à la négligence des parents doit demeurer dans sa vigueur; il ne tient qu'à nous de le réhabiliter en étudiant sincèrement les adaptations nécessaires à son efficacité pastorale [89].

Tous ces moyens normaux et bien d'autres, nous les connaissons, certes; mais mesurons-nous assez leur portée éducatrice? croyons-nous réellement à leur valeur d'évangélisation? Nous n'avons pas le droit d'être exigeants, d'envisager le refus d'un baptême, si nous n'avons, au préalable, mis en œuvre toutes nos forces apostoliques pour conférer au sacrement la plénitude de sa signification.

Conclusion

Nous n'avons pas la prétention de croire que ce modeste travail va satisfaire la curiosité ou apaiser l'angoisse des pasteurs; car dans un terrain si glissant et miné par les controverses, il ne faut point chercher des solutions hâtives ou trop faciles. Mais nous avons la naïveté de penser que ces lignes peuvent apporter un peu de lumière sur une question dont on comprend mieux la profonde complexité. Puissent-elles aider surtout à résoudre le vrai problème de la pastorale moderne, celui des *non-catéchisés* : ces baptisés en qui n'a pas été assuré l'éveil d'une foi personnelle et qui souillent ou rident le beau visage de l'Église.

Le baptême nous apparaît dans toute sa force comme le *sacrement de la foi.* Pour qu'il demeure la source et le sceau de notre foi, sachons garder « le baptême entier [90] »!

Roger Etchegaray.

89. Nous y voyons un des rôles les plus urgents de l'Action catholique; cf. Th. Wolff, *Die Patenschaft... ist Laienapostolat im Sinne der heiligen Kirche* (*Wiedergeboren im Christus,* Dülmen, 1936, p. 48). Le document romain faisait déjà remarquer que le parrainage « suapte natura ad laicos pertinere » (*A.A.S.*, 1926, p. 47).

90. Bossuet, *Carême des Minimes,* 1660 (*Œuvres oratoires,* éd. Urbain Levesque, t. III, Paris, 1916, pp. 283-284), reprenant une expression de saint Césaire d'Arles (éd. Morin, t. II, p. 661).

L'effacement des perspectives communautaires dans la législation baptismale

Comment et à quel moment, dans la législation synodale, le baptême a-t-il perdu sa perspective communautaire ? Par suite de quelle évolution ce sacrement, qui comportait primitivement une assemblée solennelle de toute la communauté, est-il devenu un acte privé et individuel ? Dans cette évolution, la théologie et le droit liturgique ont joué un double rôle : de dégagement d'un nouveau statut individuel et de sauvegarde cependant d'un certain caractère communautaire.

•

1° *Le statut individuel* est l'œuvre tout d'abord de la théologie. Depuis le XII^e^ siècle les arêtes du traité des sacrements sont nettement définies : matière et forme vont se durcir, le sujet et le ministre sont clairement précisés. Toute une casuistique, qui deviendra classique, délimite la question du ministre ordinaire, extraordinaire et de la nécessité. Cette doctrine de la théologie va se répandre assez rapidement depuis le début du XIII^e^ siècle par le moyen des statuts synodaux. Chaque diocèse, au lendemain du IV^e^ Concile de Latran (1215), est pourvu de son livre synodal. De plus, sous l'influence de deux statuts-types (celui d'Eudes de Sully, évêque de Paris, vers 1200, et le statut de Pierre de Sampson, en 1252), une pratique uniforme va tendre à s'établir[1]. C'est ainsi que le paragraphe consacré au baptême dans le synodique diocésain revient sans cesse *sur le droit pour chaque être humain d'être baptisé*. Ce sacrement n'est-il pas la *tabula naufragii* et le Christ n'est-il pas mort pour tous ? Tout enfant, même dans les cas les plus désespérés, exige une tentative de baptême[2]. Au propre prêtre il appartient d'enseigner la néces-

1. Pour le statut d'Eudes de Sully, cf. *R.H.E.F.*, t. XXXVII, pp. 10-12. Celui de Pierre de Sampson : A. Artonne, *Le Livre synodal de Lodève*, Paris, 1950.

2. Voici quelques cas : « *Statim post mortem matris, baculo in ore mulieris, ut sic spiramen recipiat* » (en vue du salut naturel et surnaturel de l'enfant. Cf. Rodez, 1289, st. 6, et Albi, 1230, st. 52). — « *Mortuae in partu scindantur, si infans credatur vivere* » (Meaux, 1246, st. 29). Voir saint Thomas, III^a^ Pars, quest. LXVIII.

sité et la manière de baptiser en privé, les paroles de la forme qui seront apprises *in romano* ou dans le dialecte du pays, tel le breton[3]. Certains vont jusqu'à baptiser les enfants mort-nés en vue de leur résurrection future[4] ou, pour être plus sûrs, se font baptiser une seconde fois[5].

Toute personne aussi a le droit et le devoir d'administrer le baptême en cas de nécessité. Au propre prêtre encore de veiller à le rappeler : « Nous commandons, dit un synode de Tours, *que le premier dimanche de chaque mois* les prêtres induisent les paroissiens par quelles paroles, en cas de nécessité, ils baptiseront les enfants[6]. »

Une conséquence capitale pour le problème actuel : le baptême communautaire, battu en brèche depuis l'âge carolingien, va disparaître à peu près entièrement. Le Concile de Cognac (1259, c. 29) connaît encore, comme baptême normalement administré aux enfants, le baptême solennel donné à Pâques et à la Pentecôte : « On ne doit baptiser solennellement, déclare-t-il, qu'à Pâques et à la Pentecôte, à moins que le grand nombre des enfants à baptiser n'exige qu'on le fasse en d'autres temps. » Et peu auparavant, le synodal de Sisteron (1245, st. 104) présente ainsi la liturgie du samedi saint : « *dictis lectionibus, tractatibus, orationibus et celebrato baptismate* ». L'hypothèse semble encore se réaliser.

A partir du XIII[e] siècle, l' « usage moderne[7] » du baptême privé, administré *sine dilatione, quanto brevius, quamprimum*[8], se généralise. Les délais seront de plus en plus brefs : quinze jours, huit jours, souvent trois jours[9]. Depuis le XIV[e] siècle, un synode d'Avignon ne permet « pas plus d'un jour naturel[10] ». Ce sera la fréquence normale, au XVII[e] siècle, en beaucoup de diocèses de France. L'acte de catholicité va servir également au civil. L'ordonnance de Villers-Cotterets (1539) avait prescrit la tenue du registre des naissances; le Concile de Trente, le registre des baptêmes[11]. Les deux finiront par se rejoindre. La déclaration du roi (1698) s'exprime ainsi : « Le roi enjoint à tous ses sujets de faire baptiser leurs enfants à l'église de leur paroisse dans les

3. Autun, 1[er] synodal, st. 3, etc.
4. Langres, entre 1455 et 1479; Tours, 1537, st. 2.
5. Sisteron, 1245, st. 47.
6. Tours, 1396, st. 3.
7. Cf. Meaux, 1246, st. 4.
8. Béziers, 1342, st. 11; Chartres, 1355, st. 8; Tours, 1537, st. 6, et d'autres.
9. Il faudrait faire un dépouillement minutieux.
10. Avignon, 1337, st. 6.
11. Voir G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique...*, t. I, p. 63.

vingt-quatre heures[12]. » Désormais la formule sera : « Né et baptisé le... » Le jour de la naissance ou le lendemain, au plus tard, est le jour du baptême. Les tendances de la théologie, du droit liturgique et de la loi civile ont supprimé jusqu'à la possibilité de l'ancien contexte liturgique comme loi normale du monde chrétien.

2° *L'Église cherche cependant à sauvegarder un certain caractère communautaire*, au moins le sens théologique, en déterminant avec précision les modalités que devra revêtir le ministre du baptême solennel et du baptême privé.

L'ancienne coutume persiste sporadiquement sous une forme restreinte. Vers 1640, on la trouve à Alet : « Les enfants, dit-on, qui naîtront dans la semaine avant les fêtes de Pâques et de la Pentecôte, c'est-à-dire depuis le dimanche précédant ces deux fêtes (compris) jusqu'au matin du samedi, veille de ces fêtes, hors le cas de danger, (ces enfants) seront réservés pour être *baptisés dans la cérémonie de la bénédiction des Fonts*, afin d'honorer par là l'ancienne tradition de l'Église qui avait particulièrement destiné ces saints jours pour l'administration du baptême[13]. »

Sous une forme moins nette, mais avec une persévérance remarquable, l'Église poursuit les baptêmes dans les chapelles particulières ou les oratoires, les baptêmes à domicile ou ceux administrés par un ministre de la nécessité non mandaté. Qu'il suffise de citer un texte pour se rendre compte de la vivacité de la réaction. Il est emprunté à deux diocèses de Normandie (Bayeux, 1662; Avranches, 1682) : « Nous défendons, sous la peine de l'excommunication encourue *ipso facto* aux sages-femmes et à tous autres, d'ondoyer les enfants, si ce n'est *en cas de péril évident de mort*, et pareillement aux parents de l'enfant de le faire ondoyer *hors de l'église*. » Et, pour n'oublier personne : « aux curés, aux vicaires et autres prêtres, sous la même peine, d'aller dans la maison d'aucun fidèle, de quelque condition et qualité qu'il soit, pour y baptiser les enfants, si ce n'est en péril évident de mort[14] ».

Supposé même ce péril évident de mort, le devoir et les prérogatives du ministre du baptême solennel sont rappelés avec insistance. Toujours avec une excommunication à l'appui, les parents

12. Cf. *Abrégé des statuts du diocèse de Châlons*, 1770, pp. 39-40.

13. Statuts synodaux d'Alet. Faits depuis 1640 jusqu'en 1670, Toulouse, 1670, p. 59. En dehors de ce cas, les enfants sont à baptiser dans les trois jours (*ibid.*).

14. Bessin, *Concilia Rotomagensis Provinciae*, 1717, p. 251 (st. viii) et p. 334 (st. lvii). Cf. Coutances, p. 584 (st. xii).

« doivent être soigneux de faire porter l'enfant à l'église aussitôt qu'il sera hors de péril », et ce temps ne « pourra être plus de huit jours..., afin qu'on supplée les cérémonies qui auront été omises ». On ajoute que « ces cérémonies, l'Église n'a jamais permis qu'on les négligeât » et « on ne doit les donner que dans les lieux où sont les fonts baptismaux[15] ».

La même recommandation revêt une forme un peu différente quand il s'agit du ministre lui-même. François de Nesmond, évêque de Bayeux, défend « à tous curés, vicaires et prêtres, sous peine de suspense, de séparer, de quelque façon que ce soit, les cérémonies établies par l'Église dans le sacrement de baptême et de *différer l'imposition du nom* à un autre temps, sans notre expresse permission[16] ».

Toujours pour lutter contre l'ondoiement à domicile, le droit synodal cherche à limiter le nombre des parrains et marraines. « Au moyen âge, en effet, et jusque vers la fin du XVI[e] siècle, dans les familles nobles et riches surtout, ce fut une sorte de mode ostentatoire que de choisir un grand nombre de couples de parrains et de marraines[17] ». Mgr Gabriel de Froulay note que les parents font ondoyer leurs enfants « pour avoir plus de temps de le faire porter à l'église et d'attendre la commodité des parrains et marraines que la vanité, l'intérêt et autres considérations temporelles leur ont fait choisir[18] ».

Le ministre de la nécessité, en la personne des médecins et des sages-femmes, est contrôlé en matière d'instruction et de foi. « Si la sage-femme est élue à la pluralité des voix par les femmes du lieu, elle doit subir un examen de baptême et faire le serment entre les mains du curé de remplir son rôle suivant la pensée de l'Église[19]. »

On pourra rappeler enfin que le baptême, depuis le XIII[e] siècle, apparaît plus manifestement comme le sacrement qui fait entrer dans l'Église. A partir de ce moment, en effet, il est nettement séparé des deux autres sacrements de l'initiation reportés à l'âge de la discrétion.

15. Bessin, *op. cit.*, p. 334.
16. Bessin, *op. cit.*, p. 251.
17. A. van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, pp. 130-131. — Henry de Gondy, évêque de Paris, prescrit en 1608 : « *Volumus etiam ut rubrica nostri manualis recens reformati, qua prohibetur ne plures patrini et matrinae quam unus et una pro unoquoque puero aut puxellae baptizandis admittantur, inviolabiliter observetur* » (*Synodicon*, 1777, p. 239, n° xxv).
18. Bessin, *op. cit.*, p. 334. Cf. Lisieux, 1510, p. 490.
19. Metz, *Codex selectorum canonum* et *Arch. dép. Mos.*, 6 E 17.481

La Révolution a brisé les cadres; elle a dissocié notamment acte de catholicité et registre civil des naissances. Il faudra un certain temps pour mettre pleinement en relief les conséquences possibles. Elles éclatent en pleine lumière de nos jours. Un exemple permettra de constater le phénomène. On l'empruntera à un diocèse de Normandie. L'exemple a certainement de multiples correspondances ailleurs.

Une rapide incursion dans les archives est déjà révélatrice. Elle permet de marquer les dates approximatives du détachement de l'Église pour chaque région. Ainsi au doyenné de Saint-André, dans la paroisse de Chavigny-Bailleul, après 1860, les enfants sont baptisés dans un délai de plus en plus prolongé : trois semaines de 1870 à 1875; un mois, deux mois et même davantage après 1880[20]. Du côté de Gisors (paroisse de Vesly), la dissociation commence plus tôt, mais ne comporte pas le même mouvement précipité. Si en 1801 tous les enfants sont baptisés le jour ou le lendemain, en 1834, sur douze baptêmes, huit sont donnés dans les dix jours; les quatre autres dans les trois mois[21].

L'examen de la situation contemporaine montre l'aboutissement extrême du statut généralisé au XIII[e] siècle et compromis par la Révolution française. Pour la préciser le plus possible, on a dépouillé tous les actes de catholicité de toutes les paroisses du diocèse d'Évreux. Les chiffres amassés furent répartis sur colonnes selon l'ordre des jours, semaines, mois et années, puis traduits en graphiques et reportés sur carte.

Les graphiques manifestent à première vue une différence dans les courbes des principales régions. Les doyennés des pays naturels tendent vers un diagramme rapprochant. Une analyse détaillée montrerait encore que les régions différentes ont un comportement différent, et dans les villes l'influence des baptêmes dans les cliniques ou le fait d'une élite légèrement supérieure à celle des doyennés ruraux environnants. On se contentera de noter qu'à l'archiprêtré d'Évreux une bonne partie des enfants est baptisée entre un mois et quatre mois avec une pointe extrême au troisième mois. La fin de l'année (entre un et deux ans), il y a une reprise frappante par un bon contingent de nouveaux baptisés. Enfin le mouvement continue à faible balancement jusqu'à la communion solennelle et même au mariage. Dans les villes

20. *Arch. dép. Eure*, 11 F 919.
21. *Arch. paroissiales annotées par l'abbé Otter, historien de la paroisse.*

d'Évreux et de Vernon, une proportion supérieure de baptêmes est marquée dans les délais juridiques. On en a souligné deux explications.

Trois cartes ont été réalisées. La plus parlante est celle qui a trait aux délais de baptême de la moitié des enfants. En voici le relevé :

Dans les pays du Lieuvin et du Roumois, pays de traditionnalisme, il faut un ou deux mois pour baptiser la moitié des enfants.

Un décalage s'affirme dans le Vexin normand, où trois et quatre mois sont nécessaires pour la même proportion.

Quatre et cinq mois marquent la tendance de deux pays de transition : pays d'Ouche et environs de Louviers.

Six mois pour les plateaux du Neubourg et de Saint-André avec huit et neuf mois pour la vallée de l'Eure, où un certain pourcentage ne reçoit pas le baptême[22].

•

La courbe historique et l'enquête contemporaine (pour le diocèse d'Évreux, année 1938) manifestent à l'évidence que la pratique de la loi du *quamprimum* est relative à la coutume de chaque région et, à l'intérieur de cette région, au stade de détachement de l'Église selon les catégories de fidèles. Assez aisément on pourrait leur appliquer, avec chiffre à l'appui, la classification devenue coutumière : baptêmes des parents dévots, observants et saisonniers dans les délais mesurés en gros. Seule une petite élite, en certaines régions, suit la loi du *quamprimum*. Il faut se garder, en effet, de se laisser induire en erreur par le fait que dans les villes (*v. g.* Évreux) la proportion des enfants baptisés dans les délais juridiques est supérieure. En grande partie, le phénomène s'explique par l'existence des cliniques. Par suite de l'organisation de la Sécurité sociale, la tendance s'est encore renforcée. On pourrait dire, en résumé, que le baptême est perçu comme entrée de l'Église de façon vivante en raison directe de la fidélité aux délais de baptême dans les circonstances normales où le penchant des parents s'exprime sans être contrarié par quelque phénomène sociologique (clinique, entre autres).

L'espacement des délais de baptême permet de suivre, par ailleurs, le cheminement du détachement de l'Église : dans ses manifestations ultimes, la négligence des délais juridiques abou-

22. Détails dans une monographie réalisée sur la demande de Mgr Gaudron, évêque d'Évreux.

tit au baptême retardé jusqu'à la communion et même au mariage. C'est un autre phénomène de sociologie religieuse qui amène à poser le problème du catéchuménat adapté à cette situation tout à fait nouvelle dans l'histoire de l'Église de France : le catéchuménat des futurs communiants et futurs mariés notamment.

E. Diebold.

Quamprimum

Note sur le baptême des enfants

Le canon 770, reproduit dans le Rituel romain[1], prescrit que les petits enfants soient baptisés le plus tôt possible — *quamprimum baptizentur* — et que les curés et les prédicateurs rappellent souvent aux fidèles qu'ils ont sur ce point une obligation grave.

En fait, les modes d'application du *quamprimum* baptismal varient beaucoup suivant les régions et les milieux, en France comme ailleurs. La sociologie religieuse a déjà commencé à nous apporter sur ce point d'intéressants renseignements[2], et nous voyons, à peu de distance les uns des autres, des pays de chrétienté où l'on baptise dans les trois jours, que les statuts diocésains le prescrivent ou non, et des pays déchristianisés où c'est être vraiment chrétien que de faire baptiser un enfant dans un délai d'un mois. Essayons d'éclairer la diversité de ces situations pastorales et les problèmes qu'elles posent en interrogeant la Tradition. Nous suivrons le développement de la pratique, en essayant d'en dégager la signification.

Nous nous occuperons uniquement du baptême des enfants : les délais apportés au baptême des adultes posent un problème dogmatique et pastoral entièrement différent et beaucoup plus facile à résoudre.

1. *Infantes quamprimum baptizentur; et parochi ac concionatores frequenter fideles de hac gravi eorum obligatione commoneant.* Cf. *Rituel romain*, titre II, ch. I, n. 39.

2. A Rome, les sondages effectués par le professeur C. D'Agata dans neuf paroisses indiquent qu'en 1943 le délai moyen du baptême était de trente et un jours; 54 % des enfants étaient baptisés le dimanche (*Un'indagine sui battesimi in alcune parrocchie di Roma*, dans *Statistica*, 5-6 (1945-1946), 112-149. Nous connaissons cette étude par l'article de P. Droulers et A. Rimoldi, *La sociologia religiosa in Italia*, dans *Scuola Cattolica*, 80 (1952), pp. 98-99 et 178-179).

Le baptême des enfants est attesté avec certitude dès le IIe siècle[3], et il est très probable qu'il fut pratiqué dès l'âge apostolique. Quoi qu'il en soit sur ce point, l'Église a de bonne heure pris conscience que le principe du baptême des enfants était impliqué dans l'institution même de ce sacrement : une telle implication ne peut d'ailleurs préjuger des situations pastorales concrètes de chaque époque et de chaque pays.

Les délais dans lesquels l'Église antique baptisait les enfants des chrétiens étaient certainement assez variables. En dehors du danger de mort, où l'on baptisait sans attendre, les faits ne nous permettent pas d'affirmer qu'on baptisait les enfants de familles chrétiennes dès la première fête de Pâques après la naissance. Sans même parler des retardataires nombreux qui restaient catéchumènes jusqu'à l'âge d'homme, il semble qu'assez souvent le petit néophyte est capable de répondre lui-même le triple « je crois » que le bain d'eau accompagne. Dès l'Antiquité, par ailleurs, les papes doivent sans cesse rappeler la vieille règle selon laquelle on ne baptisait que dans la nuit pascale ou à la vigile de Pentecôte. Presque partout, dès le IVe siècle, on baptise aussi à l'Épiphanie, puis plus tard en d'autres fêtes[4].

Les progrès de la christianisation du monde font assez rapidement évoluer les deux parties de la chrétienté vers une pratique baptismale proche de la nôtre. En Orient, dès le VIIIe-IXe siècle, on baptise soit le huitième jour, qui rappelle la circoncision, soit le quarantième ou le quatre-vingtième, qui rappelle la purification de la mère[5]. Ces dates, déterminées par des influences vétéro-testamentaires, occasionneront au XIVe et au XVe siècle, les premières prises de position des pontifes romains en faveur du baptême *quamprimum*, devenu alors commun en Occident.

Le baptême pascal se maintint plus longtemps à Rome et en Italie que dans le reste de l'Occident : au XIIIe siècle encore, le pape baptise des enfants le samedi saint[6]. En Gaule, par contre,

3. Les textes sont commodément réunis par P.-H. Menoud, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*, dans *Verbum Caro*, 2 (1948), pp. 15-26.

4. En 585, les Pères du IIe Concile de Mâcon déclarent : « Relatione quorumdam fratrum nostrorum comperimus Christianos non observantes legitimum diem baptismi, pene per singulos dies ac natales martyrum filios suos baptizare, ita ut vix duos vel tres reperiantur in sancto pascha, qui per aquam et Spiritum sanctum regenerarentur. Idcirco censemus ut ex hoc tempore nullus eorum permittatur talia perpetrare... (Canon 3, Mansi, IX, 951).

5. Voir A. Raes, S.J., *Introductio in liturgiam orientalem*, Rome, 1947, pp. 118-119.

6. En 1237, le cardinal Othon, légat apostolique en Angleterre, pres-

les injonctions répétées des conciles mérovingiens et carolingiens prouvent qu'on n'arrive pas à maintenir le baptême communautaire à Pâques. Dans la mission envoyée en Angleterre par saint Grégoire le Grand, il semble qu'on n'ait jamais introduit le baptême pascal : dès le VII[e] siècle, on baptise dans les trente jours, et les pénitentiels sanctionnent cette pratique. On pense implanter plus rapidement une chrétienté en punissant ceux qui ne font pas baptiser leurs enfants dans un bref délai.

Les canons continuent à limiter le baptême à Pâques et à la Pentecôte, mais on peut estimer, sans grande crainte d'erreur, que vers le X[e]-XI[e] siècle, la pratique générale de l'Occident est de baptiser les enfants assez tôt après leur naissance.

Un peu plus tard, au XIII[e] siècle, lorsque s'élabore le droit diocésain particulier, les Statuts, la pratique baptismale, sans doute acquise dans les faits depuis plusieurs siècles, s'exprime en structure institutionnelle. Aucun délai ne sera fixé, semble-t-il, avant le début du XIV[e] siècle, mais dès le XIII[e] le *quamprimum* est souvent présent et on le justifie à la fois et l'un dans l'autre par le principe dogmatique que le baptême est le seul moyen du salut, et par la constatation démographique d'une grande mortalité infantile[7]. Ainsi les Statuts de Salisbury entre

crit en concile : « Ad baptismum solenniter celebrandum duo, scilicet sabbatum ante resurrectionem Domini et sabbatum ante Pentecosten, sunt a sanctis canonibus propter mysterium deputa. Sed quidam, ut audivimus, in partibus istis diabolica fraude decepti, periculum suspicantur, si praefatis diebus pueri baptizentur : quod arbitrari, vel utrumque metuere, sanae fidei penitus adversatur, et manifeste convincitur esse falsum : cum summus pontifex personaliter illud mysterium solennizet, et diebus baptizet solenniter memoratis, et in aliis mundi partibus servet Ecclesia illud idem. Quare statuimus ut a tanto errore praedicatione frequenti populus avertatur et ad solennizandum praefatis diebus baptismum et baptizandum pueros studiosius inducantur » (Conc. de Londres, const. 3, Mansi, XXIII, 449).

7. On sait que la mortalité infantile, c'est-à-dire la mortalité au cours de la première année, à partir de l'époque où elle peut être contrôlée (XVI[e] siècle), est restée foncièrement stable jusque vers 1850. Elle ne devait pas être beaucoup plus élevée au moyen âge qu'au XVI[e]-XVII[e] siècles. Avant 1850, la moyenne est en France de 25 %. Notre confrère, le P. V. Grégoire, a bien voulu dépouiller pour nous les registres paroissiaux d'Etiolles au diocèse de Versailles (anciennement Paris) : pendant les décades 1601-1610, 1701-1710, 1751-1760, 1801-1810, 1851-1860 la mortalité infantile est respectivement de 35 %, 40 %, 40 %, 59 % et 39 %. Actuellement le grand nombre des accouchements en maternité rend les statistiques locales difficiles, mais en 1950 la mortalité infantile était en France de 4,6 %, cinq fois moins forte qu'un siècle plus tôt. C'est-à-dire qu'en réservant les enfants pour le baptême pascal à partir du second dimanche de Carême, on obtiendrait l'équivalent démographique de la prescription faite il y a trois siècles pour la semaine sainte. Cette prescription, toujours en

1217 et 1221 : « A Dieu ne plaise que se perdent tous les petits enfants dont chaque jour il meurt une si grande multitude. Aussi Dieu miséricordieux, qui veut que personne ne se perde, leur a procuré un remède pour leur salut[8]. » A Exeter, en 1287, on fait aux curés un précepte de souvent enseigner aux fidèles la forme du baptême, de leur faire avoir de l'eau prête au moment de la naissance et d'inviter les femmes enceintes à se confesser d'avance, à cause des périls de l'enfantement[9].

Derrière les Statuts et tous les documents que nous pouvons avoir se profile une pratique qui ne se modifiera plus pendant des siècles : dès la naissance on apporte l'enfant au curé pour qu'il le baptise ou, si la santé de l'enfant donne de sérieuses inquiétudes, les siens l'ondoient à la maison; *inundant* : le mot est déjà dans les Statuts parisiens des premières années du XIII[e] siècle, mais jamais à propos du baptême célébré par un prêtre.

Aux XIV[e] et XV[e] siècles, les efforts pour réunir l'Orient au Saint-Siège mettent les Latins en présence des usages orientaux. Clément VI dans une lettre au Catholicos arménien[10], le Concile de Florence dans le décret aux Jacobites[11] condamnent les règles orientales comme contraires à la nécessité du baptême pour le salut. Clément VI, le premier à intervenir, est un pape d'Avignon; cinq ans avant son accession au pontificat, les Statuts diocésains de cette ville (1337) prescrivent le baptême le jour même de la naissance. Le décret aux Jacobites soupçonne dans la pratique orientale un retour à la circoncision judaïque : il y a effectivement là tout un problème, à la fois typologique et historique.

Certains Statuts diocésains des XIV[e] et XV[e] siècles commencent à déterminer un délai dans lequel les enfants doivent être baptisés. Ces déterminations ne se généraliseront qu'après le Concile de Trente, sans jamais devenir universelles. De même, les Églises orientales unies adopteront des délais de huit à quinze jours. En France, les Statuts diocésains réclament plutôt le baptême dans les trois jours ou les huit jours, mais, après la révocation de l'Édit de Nantes, une déclaration de Louis XIV imposera que tous les enfants soient baptisés dans les vingt-quatre heures, sauf dispense épiscopale (1698). En une structure de chrétienté, l'ap-

vigueur, se trouve dans le cérémonial des évêques, l. II, ch. 1, n. 15 (samedi saint) : « ... si aderunt catechumeni, baptizentur more solito ab Episcopo aut a digniore ex Capitulo, ut in numero praecedenti, et per octo dies ante in ipsa Ecclesia, nisi periculum immineat, nullus infans baptizetur. »

8. Mansi, XXIII, 1111-1112.

9. Mansi, XXIV, 786.

10. Denzinger, 574 *a*.

11. Denzinger, 712. Il faut en conclure, croyons-nous, que le principe du *quamprimum* est *theologice certum*.

pel au bras séculier est normal puisque c'est par le baptême qu'on entre dans la vie du pays, comme dans celle de l'Église. Dans l'ancienne France, un enfant ondoyé qui, pour une raison ou une autre, n'a pas reçu le supplément de cérémonies avec la question : « Quel nom voulez-vous lui donner ? » s'appelle « Anonyme » : son état civil, qui coïncide avec son état de baptême, est incomplet. Il n'est pas de signe plus éclatant de l'unité entre le peuple des hommes et le peuple de Dieu qui caractérise le régime de chrétienté.

A partir de la Révolution française, la rupture du lien établi par Louis XIV entre l'entrée dans l'Église et l'entrée dans la société civile vint desserrer en beaucoup de régions le délai du baptême. Depuis le milieu du XIX[e] siècle, la chute rapide de la mortalité infantile accentua l'évolution : on sait la grande diversité actuelle des législations diocésaines, qui semble bien être justifiée par la diversité des situations pastorales.

PIERRE-MARIE GY.

Centre de Pastorale liturgique

(suite de la page 89, fin page 172)

Centre de contact. C'est ce dernier point qui peut être le plus fructueux pour la pastorale liturgique. Nous ne sommes pas des libraires, et lorsque nous recevons une lettre ou une visite pour nous demander simplement quelle est la dernière édition du Pontifical ou le prix d'un livre récent, nous répondons volontiers... mais sans grand enthousiasme. Par contre, il arrive, de plus en plus fréquemment, qu'un curé ou un laïc engagé dans la vie paroissiale nous demandent des suggestions pour rénover l'une ou l'autre des activités liturgiques, nous soumettent des projets de réalisations, nous communiquent les résultats de leurs expériences : tout cela est du plus grand intérêt, et nous sommes décidés à garder le contact le plus étroit possible avec les pasteurs, les « praticiens », dans leurs problèmes les plus concrets... tant que matériellement nous en trouverons le temps.

Ne craignez donc pas de nous écrire en ce domaine. Et surtout ne craignez pas de venir au C.P.L. Il faut le répéter : notre nouvelle installation est d'accès facile, aussi facile que certains locaux situés en plein centre; elle est à Neuilly, mais... à cinquante mètres de la limite de la capitale; elle se trouve à moins de dix minutes des stations *Porte Maillot* et *Porte Champerret*, sur deux des meilleures lignes de métro, traversant Paris de bout en bout.

En principe, un Père est toujours présent rue Perronet aux heures de bureau. Pour plus de sécurité, néanmoins, vous pouvez demander un rendez-vous (téléphone provisoire MAI 73-34).

Le baptême dans les cliniques

Le programme de la Session annonçait cette communication en ces termes : « Un cas particulièrement fréquent et aigu : celui des maternités... » Un cas fréquent... et de plus en plus fréquent : pour la seule ville de Lille, par exemple [1], le chiffre des baptêmes en maternité est passé de 1.376 en 1921 à 4.336 en 1951; il a donc plus que triplé en trente ans, tandis que celui des baptêmes en paroisse diminuait dans les mêmes proportions. Un cas aigu : qu'il suffise de citer l'une des lettres adressées au C.P.L. avant la session de Vanves, condensé des plaintes unanimes qui permettaient de classer les baptêmes en clinique comme l'obstacle premier à notre effort pastoral et communautaire vis-à-vis du baptême : « Les aumôniers de cliniques et maternités baptisent un grand nombre d'enfants, sans préparation, sans enquête, sans avis des curés, sans s'inquiéter des dispositions des parents, ni de leur intention de faire donner l'instruction et l'éducation chrétiennes à leurs enfants; ils prennent comme parrain et marraine les employés de ces établissements. »

Le sujet est donc périlleux, puisqu'il met en cause la pratique pastorale et donc finalement les personnes. C'est pourquoi, avant d'examiner les faits et les critiques qu'on leur oppose, il sera bon de s'attarder quelque peu sur les attendus les plus sereins du jugement : ceux que nous fournit le droit, en l'occurrence le code de droit canonique et surtout le Rituel romain, au titre II, chapitre I, qui ne compte pas moins de soixante et onze articles sur le baptême (ceux qui regardent le baptême des adultes n'y sont pas compris).

1. Le rapporteur a traité du problème, tel qu'il se pose dans la ville qu'il connaît : tête d'une grosse agglomération industrielle, dans une région où malgré une faible pratique religieuse (17 % pour la ville de Lille) la foi n'est pas cependant tout à fait oblitérée. Bien des nuances seraient à apporter pour des villes plus ou moins importantes, plus ou moins déchristianisées.

Le droit.

Dans ses lois, l'Église semble obéir à deux préoccupations :

a) Assurer le plus possible le *maximum* souhaitable pour donner au baptême tout son sens et toute sa portée.

b) Assurer cependant le bénéfice du *minimum* nécessaire au salut au plus grand nombre possible.

C'est une mauvaise méthode théologique, dont nous avons été souvent les victimes, que de définir les sacrements par le minimum nécessaire à la validité. Commençons donc par rechercher les conditions prévues pour assurer au baptême son maximum de signification.

1) Même pour un enfant, l'Église a prévu un *Ordo Baptismi*, qui garde l'essentiel des rites de l'ancien catéchuménat; c'est ce qu'on appelle : baptême solennel, tandis qu'on parle de baptême privé, quand, à domicile, on se borne à l'infusion d'eau et aux rites qui la suivent.

2) Le lieu : le baptême a lieu à la fontaine baptismale, et c'est d'abord toute église paroissiale qui doit comporter des fonts baptismaux.

3) Le ministre : c'est le curé ou celui qu'il délègue.

4) Un parrain se porte garant de la foi de l'enfant. Il doit lui-même remplir certaines conditions, et notamment avoir quatorze ans, être du sexe opposé à celui de l'enfant (il peut aussi y avoir un parrain et une marraine), connaître les *rudimenta fidei*.

5) Le temps : *quamprimum*. La coutume du siècle dernier le comprenait d'ordinaire du jour même de la naissance. Les statuts diocésains se montrent encore très exigeants à cet égard. En plusieurs endroits, on défend de sonner les cloches au bout de huit jours.

Quels sont maintenant les assouplissements de la loi, prévus pour assurer le minimum nécessaire ?

Nous savons que dans le cas d'extrême nécessité l'Église relâche toutes ses exigences : elle réduit le baptême au seul rite de l'infusion d'eau, n'importe où, par n'importe qui, fût-il infidèle, et sans parrain.

Seulement, entre le cas d'extrême nécessité et le cas idéal, il y a tout de même des intermédiaires, et les lois de l'Église montrent à la fois sa compréhension des réalités et le souci de marquer des préférences dans les concessions qu'elle accorde.

a) *Sur le lieu.* Pour la commodité des fidèles, l'évêque peut établir des fonts dans un oratoire public, *intra fines parochiae*. C'est une première dérogation, et permanente, au privilège de

l'église paroissiale, mais elle ne fait pas tort au droit du curé (art. 43).

Si la distance ou d'autres circonstances rendent dangereux de se rendre à l'église paroissiale, ou y mettent un grave inconvénient, le curé peut et doit aller donner le baptême solennel dans une église ou chapelle plus proche, même s'il ne s'y trouve pas de fonts baptismaux (art. 44).

Mais par contre, pour administrer à domicile le baptême complet, elle se montre beaucoup plus réticente (art. 45) : c'est le privilège du fils ou petit-fils du souverain ou du prince héritier; ou alors il y faut une permission de l'ordinaire, et encore nous répète-t-on de trois manières qu'elle est exceptionnelle : *Si loci Ordinarius, pro suo prudenti arbitrio et conscientia, justa ac rationabili de causa, in casu aliquo extraordinario id concedendum censuerit.* De toutes façons, le sacrement sera conféré dans la chapelle de la maison (autant dire du château) ou dans un lieu décent.

L'Église préfère donc, s'il faut baptiser à domicile, tronquer les cérémonies, remettre à plus tard le « complément » qui devrait être une préparation, plutôt que de sacrifier tout à fait le lieu normal du baptême[2]. Sans doute, quand un enfant est fragile, convient-il de ne pas procéder à de longues cérémonies : c'est le bon sens même. Mais aussi, il faut noter que l'Église tient au symbolisme de l'entrée dans la maison de Dieu, qui traditionnellement est elle-même le symbole du peuple de Dieu, et c'est une façon pour elle de maintenir le caractère social du baptême[3].

b) *Sur la personne du ministre.* L'Église tient aussi à l'intervention du curé. Nous avons dit qu'elle renonce plus volontiers à l'église paroissiale qu'au curé. Et si elle ne peut envisager que le curé agisse en dehors de son territoire, elle souhaite que l'enfant qui naît hors de sa paroisse y soit reporté pour le baptême : *Etiam peregrinus a proprio parocho in sua paroecia solemniter baptizetur, si id facile et sine mora fieri potest.* On s'imagine parfois que ce respect des droits du curé dans le code ne s'inspire que de préoccupations sordides; n'est-ce pas plutôt, par un juste équilibre des droits et des devoirs, le souci d'assurer au curé, à

2. Cette règle semble ignorée par beaucoup de prêtres, qui, en cas de nécessité, préfèrent donner le baptême solennel à domicile. Le code (can. 776) et le Directoire de pastorale des sacrements sont formels sur la nécessité d'une permission de l'Ordinaire.

3. Certains voudraient que la première partie du baptême se célébrât à domicile ou dans la chambre de la maman. C'est un bon sentiment qui ignore la tradition ancienne du catéchuménat à l'église et auquel cette prescription du Rituel s'oppose formellement.

qui est confiée la responsabilité des âmes de sa paroisse, les moyens d'exercer cette responsabilité ?

c) *Sur le parrain.* La formule du Rituel est beaucoup plus solennelle : *Ex vetustissimo Ecclesiae more nemo solemniter baptizetur, nisi suum habeat, quatenus fieri possit, patrinum.* On souhaite sa présence même pour le baptême privé; sinon, qu'il intervienne au moins pour le complément des cérémonies (art. 31). Plutôt que de retarder le baptême, mieux vaut d'ailleurs le remplacer à la cérémonie par un procureur. C'est assez dire que son rôle n'a rien à voir avec celui d'un enfant de chœur qui « répond aux prières »; l'essentiel est dans l'avenir. Voici en quels termes s'exprime le Rituel à ce sujet : *Patrinorum est, ex suscepto munere, spiritualem filium perpetuo sibi commendatum habere, atque in iis quae ad christianae vitae institutionem spectant, curare diligenter ut ille talem in tota vita se praebeat, qualem futurum esse solemni caeremonia spoponderunt* (art. 38).

d) *Pour le temps.* Mais ces préférences pour le lieu et le ministre, cette exigence du parrain s'effacent toutes trois devant la prudence qui commande de baptiser sans délai (*sine mora*, disait le texte sur l'enfant né hors de son domicile). Est-ce d'ailleurs seulement une question de prudence ? Et le progrès médical qu'indiquent les statistiques sur la mortalité infantile [4] nous autorise-t-il à ajourner facilement le baptême ? M. le chanoine Martimort nous invite à donner une autre explication de la hâte de l'Église et des parents chrétiens. C'est une sainte hâte de soustraire cet enfant au royaume des ténèbres et de le faire passer au Royaume de la Lumière. Pour achever la rédemption, il faudrait presque que les parents puissent transmettre la grâce en même temps que la vie, et, puisqu'ils ne le peuvent sans recourir au ministère de l'Église, du moins essaient-ils de rapprocher le plus possible dans le temps la naissance spirituelle de la naissance charnelle [5].

Les faits.

C'est un fait : un grand nombre de mères vont accoucher dans un établissement spécialisé. On peut regretter que cet événement,

4. Il ne faut pas oublier que les statistiques sont une moyenne; une moyenne excellente dans un pays n'empêche pas qu'une épidémie soudaine ne puisse exercer de terribles ravages en un point donné du territoire; on donne généralement à ces faits-là fort peu de publicité.

5. En certaines familles chrétiennes, on n'embrasse pas les enfants avant leur baptême : c'est affirmer que l'enfant non baptisé est dans un état violent qui ne peut pas durer.

familial par excellence, n'ait plus lieu au foyer familial; on peut déplorer cette nouvelle preuve de la déshumanisation de l'homme moderne : pour naître comme pour mourir, il est parqué dans une usine où son nom est un numéro de lit ou de chambre. Mais c'est un fait : on ne le supprimera pas. Il faut d'ailleurs reconnaître l'énorme progrès accompli pour la sauvegarde des petits, grâce à la sécurité relative des accouchements en clinique; et d'ailleurs, pour combien de familles, la « maison » est un taudis, où une naissance ne serait pas souhaitable!

Jouant le jeu de l'hygiène jusqu'au bout, la direction des maternités refuse toute sortie de l'enfant avant huit jours, ou, en tout cas, décline toute responsabilité : vous sortez, ne rentrez plus !

Devant les faits, il n'y a qu'à s'incliner. Désormais, il est donc impossible de respecter toutes les conditions idéales du baptême à la fois. L'Église n'avait pas prévu qu'un enfant, sans être en danger de mort, puisse être empêché pendant huit jours d'être porté à l'église paroissiale.

Quelles mesures ont donc prises les pasteurs responsables? Elles ont été diverses selon le degré d'influence qu'il était possible d'exercer sur ces institutions. Mais nulle part, remarquons-le aussitôt, on n'a osé céder franchement sur le *quamprimum*.

Premier cas : *cliniques privées catholiques*. Elles possèdent une chapelle; l'évêque y a établi des fonts baptismaux, où se célèbrent les baptêmes individuellement ou par groupes; enfin, pour la commodité, on y a nommé un aumônier : c'est qu'il était impossible d'imposer au curé quelques centaines de baptêmes de *peregrini* par an. Pour la commodité aussi, on a ouvert des registres spéciaux pour ce nouveau baptistère.

Deuxième cas : *cliniques publiques ou hôpitaux tenus par des religieuses*. Même situation : baptême à la chapelle en général. Seulement, s'il s'agit d'un hôpital un peu important, il faudra faire en même temps toute une série de baptêmes. Pour ne pas salir, ne pas déranger, on évitera les familles, même les parrain et marraine (il leur arrive d'être en retard!), remplacés par l'infirmière de service (une protestante ou une incroyante se trouve ainsi garante de la foi de douzaines de petits catholiques!).

Troisième cas : *cliniques publiques ou hôpitaux tenus par des laïcs*. Ici, la pratique varie. Ou bien la prudence a fait jadis considérer tous les bébés comme en danger de mort, et l'on aboutit à l'ondoiement général (on ne donne même pas le baptême privé : infusion d'eau, chrismation, collation du vêtement et du cierge; mais la seule infusion d'eau, et encore souvent avec de l'eau qui n'est pas baptismale). C'est la pratique parisienne. Souvent réprouvée, elle se maintient cependant. Les aumôniers

la trouvent discrète à souhait et les curés y voit l'avantage d'un reçours postérieur à la paroisse. Ou bien l'administration bienveillante laisse l'aumônier ou le curé donner le baptême solennel dans une salle de la maison. C'est le cas le plus fréquent en province. Le baptême est proposé d'une façon administrative par une infirmière qui passe dans les salles une ou deux fois la semaine.

Quatrième cas : *cliniques privées neutres*. Si on désire faire baptiser l'enfant aussitôt, le curé de la paroisse s'y rend et baptise dans la chambre de la maman. Certaines familles apprécient l'intimité de ce procédé. Parfois, c'est le curé de la famille qui, après s'être entendu avec son confrère, vient baptiser, en apportant ses propres registres. A cause de la confusion qui en résulte, on a fini par attribuer des registres à des maternités qui n'ont pas de fonts baptismaux.

En résumé, dans toutes ces catégories, on sacrifie d'une façon habituelle une ou plusieurs conditions du baptême : dans les cas 1-2-3, le baptême échappe au curé; dans les cas 2 et 3, on exclut ce début d'assemblée chrétienne qu'est la famille et souvent le parrain : la validité du rite est assurée, sans plus. Dans les cas 1 et 2 seuls est respectée la clause du lieu, et l'on peut se demander, en lisant le Rituel, si l'évêque peut accorder ainsi d'une manière habituelle ce qui est en fait un baptême à domicile, prévu comme tout à fait exceptionnel. Quant à l'ondoiement, le droit de la paroisse s'y trouve respecté, mais c'est pour sacrifier la cohésion des rites, leur dignité, leur signification. En fait, combien d'enfants ne sont plus jamais présentés à la paroisse ou si tard! Et comment prendrait-on au sérieux un rite que l'Église semble accomplir avec tant de légèreté? Cela reste une solution mauvaise et réprouvée.

Qu'on se soit contenté tant bien que mal de cette situation tant que la famille était chrétienne, et que la paroisse atteignait normalement ses enfants, à l'âge du catéchisme, c'est excusable; mais qu'aujourd'hui apparaissent les inconvénients pastoraux du délaissement aussi habituel des lois de l'Église, ce n'est pas surprenant. Laissons donc s'exprimer les critiques qui s'adressent aux maternités; elles portent sur trois points :

1) avant : enquête et préparation insuffisantes;

2) pendant : le mystère du baptême est mal révélé et mal célébré;

3) après : la persévérance du baptisé est mal assurée, parce que le contact n'est pas établi avec la communauté spirituelle : la paroisse.

Les critiques.

Première critique. On dit : « On baptise tout le monde. » Il arrive, en effet, qu'une mère décide de faire baptiser son enfant parce que ça porte bonheur au petit, parce que la voisine de lit l'a fait, parce que le mari n'est pas là pour l'empêcher, parce qu'en tout cas ça ne lui fera pas de mal et qu'au moins, quand il se mariera, ce sera chose faite.

En effectuant les recherches pour les pupilles de l'Assistance, j'ai relevé moi-même, je l'avoue, plusieurs cas où les enfants d'une famille nés à l'hôpital y avaient été baptisés, tandis que ceux qui étaient nés à domicile ne l'avaient pas été.

Pour résoudre tous les cas qui se posent à un aumônier comme à un curé, il faudra garder présentes à l'esprit les dispositions du Directoire de pastorale des sacrements, éclairées par les réflexions des théologiens et des canonistes. Il y a un devoir pour les parents chrétiens de faire baptiser leurs enfants, et donc un droit de l'obtenir. Encore faut-il que l'enfant soit promis à la foi. Mais il appartient justement au prêtre, non seulement de juger si le cas est bon ou mauvais, mais surtout, à cette occasion, d'évangéliser les parents, de développer le germe de foi qui est en eux, de purifier et d'élever leurs intentions et tout au moins de leur révéler le sens du baptême et la garantie qu'il exige.

Sur ce point, l'aumônier de maternité n'a pas un rôle différent de celui du curé. S'il a des cas plus nombreux et plus difficiles, les exigences de son ministère ne font que s'accroître. Il n'a pas le droit de tout laisser aller en disant : « Je sauve une âme, au cas où l'enfant viendrait à mourir », mais lui aussi, délégué de l'évêque, porte la responsabilité d'introduire de nouveaux membres dans le peuple de Dieu.

Mais, en revanche, pour l'évangélisation des adultes à qui l'enfant est confié, des parents, l'aumônier a parfois des moyens d'action que le curé, du moins le curé d'une grande paroisse anonyme, ne possède pas[6], et c'est pourquoi on ne peut traiter la question avec les seuls arguments juridiques. Le curé ne va guère rendre visite à la maman tant qu'elle est couchée. Plus tard, il la trouvera accablée par son travail accru, à moins qu'elle ne soit repartie au bureau et l'enfant confié à la grand'mère. A

6. L'aumônier de l'association des sages-femmes m'écrit : il faut « que nous ne nous contentions pas d'*attendre* les enfants dans nos paroisses, là où on veut bien encore nous les présenter, mais qu'aussi, dans la mesure du possible, nous essayions de les rencontrer *avec leur maman, in loco*, je veux dire : là où se posent des questions de fidélité ou de retour au Christ ».

la maternité, au contraire, la maman est en repos, tout à la joie de sa délivrance, polarisée par ce nouvel être à aimer, sensible par conséquent à de nouvelles réalités spirituelles. Le mari, quand il vient le soir passer une heure au chevet de sa femme, est, lui aussi, plus affectueux et surtout plus sensible à ses responsabilités. Quel moment privilégié pour poser les questions d'éducation et d'avenir, pour restaurer parfois la vie religieuse des parents!

Cette fille-mère, abandonnée par son ami, qui dit : « Non, je ne ferai pas baptiser mon enfant, parce que le bon Dieu est trop méchant », de quoi a-t-elle besoin? Que l'on enregistre administrativement sa décision, ou que l'on rende la paix à son âme?... Et pour cette jeune institutrice, mariée à un communiste, étouffée depuis un an dans la famille de son mari, quelle occasion d'une reprise spirituelle que le séjour dans une maternité catholique, qu'elle a choisie à dessein!

Même parmi les gens qui n'auraient pas demandé le baptême à la paroisse, n'y en a-t-il pas à qui il faut l'accorder ? C'est leur situation paroissiale qui était peut-être fausse, paralysés qu'ils étaient par le respect humain (dans toutes les grandes villes, on connaît des « cours » ou des immeubles où personne ne fait baptiser ses enfants), la misère (un baptême à la maison, c'est des « frais ») ou tout simplement le souvenir cuisant d'une algarade au moment du mariage avec un prêtre administratif et grippe-sou.

Naturellement, la situation de l'aumônier de maternité catholique est très privilégiée : dès l'inscription, six mois d'avance, on peut lui préparer une fiche familiale très instructive, qui devrait lui permettre, si le cas est difficile, d'en référer à la paroisse; le climat religieux de la maison, les brochures qui sont offertes aux mamans, la messe diffusée par la radio intérieure, surtout la visite individuelle, autant de moyens qui lui permettent de préparer la famille au baptême de l'enfant.

En revanche, c'est dans ces maternités que peut se produire le cas le plus odieux : qu'une famille incroyante, pour avoir les avantages de la proximité ou la qualité de soins qu'offre cette maternité-là, joue cyniquement la comédie du baptême. Je crois que ce danger est beaucoup moins ressenti au dedans qu'au dehors. Les maternités qui maintiennent l'obligation du baptême répondent que la liberté est sauve, puisqu'il existe d'autres maternités. Mais si l'on veut que le baptême soit un engagement effectif, il faut assurer la liberté de le refuser non seulement aux protestants et aux juifs, mais aussi aux libres penseurs. Et, de toutes façons, d'un simple point de vue pédagogique, même auprès des catholiques et surtout des tièdes, il faut que le prêtre

insiste sur le *vis baptizari* (ce n'est pas une simple formule de rituel!) : cette attitude aboutirait très rarement au choix de l'abstention, mais souvent à une adhésion plus résolue.

Est-il impossible d'atteindre à quelque chose de cela dans les établissements publics? Je sais que nous en sommes loin. Je sais que dans beaucoup de milieux officiels, on nous reconnaît volontiers le droit de faire des cérémonies qui « gardent un caractère de neutralité », parce qu'on n'y comprend rien et qu'elles n'engagent à rien. Un aumônier d'hôpital (il est souvent choisi bonhomme et populaire) ne peut-il arriver à faire comprendre à l'administration et au personnel qu'un baptême est une chose sérieuse, qu'il doit savoir à qui il a affaire, pouvoir parler avec les gens, et finalement que la liberté de conscience et de culte serait davantage entravée si on l'empêchait de parler que si on l'empêchait de donner le sacrement, car notre religion est évangile avant d'être sacrement.

Je sais encore qu'il y a les salles communes, la gêne de s'attarder dans ce gynécée, les cancans quand l'aumônier est parti : c'est affaire de tact, de savoir-faire, de mesure. Et puis des brochures, des tracts peuvent suppléer à la parole. C'est aux aumôniers eux-mêmes de créer ces instruments d'apostolat.

Deuxième critique. Elle porte sur la célébration même du baptême. On s'en prend aux baptêmes individuels... trop individualistes; aux baptêmes collectifs... faits en série, à la chaîne. On regrette l'absence des familles, les parrains postiches, le lieu peu liturgique et même peu décent. Procédons par ordre.

a) *Le lieu.* Partout où il y a une chapelle, même désaffectée, il doit être possible de s'en servir pour les baptêmes[7]. N'est-il pas possible d'en obtenir une là où il n'y en a pas? C'est une affaire locale. Peut-on se résigner à célébrer habituellement le baptême solennel dans la chambre de la maman? C'est aux évêques de répondre. Mais surtout que l'on ne vante pas l'intimité de la cérémonie, car c'est là justement qu'apparaît le risque d'oublier que le baptême incorpore à l'Église. Ne vaut-il pas mieux, dans ce cas, attendre le retour en paroisse? Avant d'y encourager formellement, il faut avoir pesé le danger, qui n'est pas illusoire, de délais toujours plus prolongés et celui des réceptions profanes

7. On pourrait souhaiter que les religieuses, non contentes d'ouvrir *leur* chapelle aux baptêmes de la maternité qu'elles desservent, finissent par construire des chapelles spécialement adaptées à cette fonction : vastes vestibules confortables pour les cérémonies qui précèdent l'entrée dans l'église, beaux fonts-baptismaux, ornés des symboles baptismaux, qu'elles préparent de vraies robes baptismales, des cierges pour chaque enfant, tout ce qui mettrait les rites en valeur.

qui accompagnent les baptêmes plus tardifs : l'esprit chrétien n'y gagne rien.

b) *La présence des familles est très souhaitable :* c'est un commencement d'assemblée chrétienne. Peut-être peuvent-elles protester contre leur évincement; depuis que, grâce à la Sécurité sociale, le séjour en maternité est payant, les usagers ont droit à la parole. Pour les parrains, c'est à nous d'intervenir. Le recours habituel à une marraine postiche est un abus criant et intolérable.

c) *Pour la manière de célébrer les rites,* rien ni personne ne peut nous obliger à les saboter. Les aumôniers de maternité ont l'excuse de la fréquente répétition; mais celui que je connais le mieux a fait l'an dernier 2.140 baptêmes et je dois dire que l'on ne sent chez lui ni routine ni précipitation. Au contraire, la célébration des baptêmes en cette maternité a fait naître dans les paroisses la critique opposée : il fait trop bien, c'est de concurrence déloyale!

Généralement, le dimanche après-midi, sont célébrés une quarantaine de baptêmes : en trois séries. Je ne soulignerai que les aspects communautaires de cette célébration. Le prêtre inscrit les enfants à mesure que les familles se présentent. De milieux très divers, c'est bientôt une assemblée de plus de cent personnes qui s'est rangée sur les bancs; l'enfant est au bord de l'allée. Pour la première partie, ce sont deux diacres qui officient, et tandis qu'ils vont d'un enfant à l'autre, l'aumônier, au micro, profite des moments creux qu'occasionne la répétition des gestes pour commenter les rites. L'auditoire suit passionnément, avec émotion parfois (car l'exposé est très chaleureux), ce drame de la lutte engagée avec le démon et qui s'achève par le triomphe du Christ ressuscité. Il arrive que des parrains (les plus jeunes) soient interrogés publiquement sur les *rudimenta fidei*; ils reçoivent au moins la consigne de communier à la place de l'enfant et de continuer à dire chaque jour en son nom le *Pater*, jusqu'au jour où ils auront pu le lui enseigner. Il est arrivé une fois qu'un parrain ainsi prévenu des exigences de son rôle ait demandé spontanément à régulariser sa situation matrimoniale.

Toute la maison suit l'événement par radio et résonnera tout à l'heure du chant des cloches. Demain, à la messe, on lira au *Hanc igitur*, avec la formule pascale, la liste des petits baptisés; à l'heure de la communion, leur cierge allumé brillera près de leur berceau.

Beaucoup de paroisses peuvent en effet envier cette célébration collective, et d'abord le confort qui la rend possible : une église bien chauffée et des bancs pour faire asseoir tout le monde en ordre, faute de quoi les baptêmes commentés paraissent parfois

bien longs. D'un pis-aller inévitable, on a tiré quand même un profit pastoral, grâce au zèle du prêtre, grâce aussi à la compréhension des religieuses, dont ces réformes ont secoué bien des habitudes ! (Il est tellement plus simple et plus propre de n'avoir qu'un cierge pour tout le monde.) Une maison qui voit se célébrer ainsi chaque dimanche des baptêmes devant quatre cents personnes (au bout d'un an, cela fait vingt mille) a contribué à l'évangélisation des mystères chrétiens dans une grande ville.

Troisième critique. Malgré tout, ces enfants ne sont pas incorporés à une communauté vivante, leur paroisse; l'apostolat de l'aumônier, si dévoué soit-il, est sans lendemain.

C'est ici qu'il importe de distinguer, avec M. le chanoine Sauvage, les deux réalités que nous mettons sous le mot : « communauté ».

Au premier sens, il s'agit de l'Église, du Peuple de Dieu; mais cette réalité-là est invisible; on ne l'atteint que par la foi. Son signe sensible est l'Assemblée, l'assemblée paroissiale... et, d'une certaine façon, plus celle-ci est humainement disparate, plus elle exprime le regroupement par Dieu de ce « qui était dispersé ». Dans ce sens, il serait regrettable, sans aucun doute, qu'une paroisse ne puisse plus célébrer assez souvent de baptêmes : ce serait une communauté incomplète, où l'un des mystères essentiels ne serait plus révélé. Mais dans ce sens-là aussi, on peut dire que l'assemblée d'adultes qui prend part au baptême dans une maternité est, dans son anonymat, un signe presque (il y manque cependant l'organisation et le chef) aussi expressif que l'assemblée paroissiale. Aussi bien, pour combien d'enfants la paroisse où ils grandiront ne sera pas celle où ils ont été baptisés : par définition, les paroisses sont interchangeables, comme les domiciles.

Au deuxième sens, le mot « communauté » désigne une fraternité concrète, où l'on porte ensemble la responsabilité les uns des autres. Ce fut le cas des chrétientés primitives; c'est celui des paroisses rurales, de certaines communautés de foyers, de certains groupes missionnaires. Quand une de ces communautés célèbre un baptême, il y a plus qu'un acte de foi dans la réalité invisible du Corps mystique; cela peut aller jusqu'à un engagement effectif à assurer la persévérance du jeune chrétien. C'est pourquoi on peut conseiller aux aumôniers de maternité de se montrer libéraux pour laisser aller les enfants qui appartiennent à ces communautés-là, ceux par exemple dont les familles tiennent réellement à leur paroisse. Mais le cas n'est pas très fréquent en ville.

C'est évidemment l'absence de cette communauté concrète que l'on déplore quand on veut imputer au baptême fait en maternité le manque de contact et finalement de persévérance.

Voici d'ailleurs une statistique, dont on pourrait faire un usage aussi éloquent que trompeur : celle des confirmations comparées au baptême. (Depuis que les confirmations doivent être inscrites aux registres de baptême, il y a là matière à des études intéressantes.)

Pour l'année 1938, voici les statistiques comparées des baptêmes dans les maternités de Lille et des confirmations qui y correspondent :

Sébastopol	901	baptêmes,	555	confirmations
Sainte-Anne	526	—	335	—
Charité	707	—	188	—
Total	2134	—	1078	—

Les notifications sont faites assez correctement, puisque des paroisses comme Tourcoing-Sacré-Cœur donnent 97 confirmations pour 116 baptêmes.

Mais la vérité est que les chiffres des paroisses populaires ne sont pas meilleurs :

Lille, Saint-Vincent-de-Paul...	91	baptêmes,	60	confirmations
— Saint-Joseph	87	—	51	—
— Saint-Benoît	94	—	37	—

Et si, parmi tous ceux-ci, les chiffres de l'hôpital de la Charité restent les plus navrants, c'est simplement parce que viennent y échouer les cas les plus désolants de misère physique ou morale : la plupart des filles-mères par exemple. Est-ce à dire, encore une fois, que l'on baptise trop ou trop mal ? N'est-ce pas plutôt le cri d'alarme du troupeau sans pasteur qui doit réveiller sans cesse notre inquiétude apostolique ?

Et ceci nous amène à nous attarder à deux cas particuliers : les filles-mères et les enfants abandonnés.

Que faisons-nous pour aider les filles-mères à assurer l'éducation de leur enfant ? La plupart du temps, la paroisse les ignore; la maternité les recueille, pour un temps; des services sociaux leur procurent une aide matérielle. Mais ces enfants seront justement ceux qui n'auront, au point de vue religieux, d'autre parrain que l'infirmière de service... alors qu'ils en ont un besoin bien plus urgent que les autres.

Serait-il exagéré de demander que, dans ces cas, l'engagement d'un vrai parrain soit exigé pour le baptême ? C'est là qu'une

communauté de quartier doit pouvoir jouer son rôle. Il faudrait que l'aumônier puisse aider la malheureuse maman à trouver dans son entourage, sinon dans sa famille, le chrétien ou la chrétienne qui l'épaulera dans l'éducation chrétienne de l'enfant. Sans doute, il faut peser les difficultés, compter sur le désir de se dérober à toute enquête, ne pas méconnaître le danger moral possible, mais si une chrétienté ne peut pas prendre en charge ses jeunes membres sans soutien, cela vaut-il encore de parler de « communauté » ?

Et cette préoccupation nous éviterait peut-être de nous laver pharisaïquement les mains d'un crime encore trop fréquent : l'abandon des enfants, sous le prétexte que leur baptême et leur éducation chrétienne sont assurés par ailleurs.

L'on sait qu'il y aura toujours des jeunes femmes dévoyées et cyniques pour abandonner sans chagrin leur enfant. L'on sait même que le souci de la respectabilité imposera parfois cette conduite pour « l'honneur de la famille » à la fille qui a « fauté ». Mais il ne faudrait pas que nous nous montrions les complices de cette conduite en offrant à bon compte la paix de la conscience : votre enfant est baptisé; il sera donné à de bons parents adoptifs; tout va bien! C'est le langage de trop d'œuvres d'adoption, dites catholiques. Pourtant, le droit naturel reste offensé.

Or, justement, quand un enfant va sûrement être abandonné, existe-t-il le minimum d'engagement sur son avenir? Le code prescrit bien de baptiser sous condition les « enfants trouvés ». Mais il s'agit du moment où l'enfant déjà abandonné est recueilli en milieu chrétien et la prescription porte sur le « sous condition ». On dit : « l'Assistance publique » respecte les options prises. C'est vrai pour les enfants qui restent pupilles de l'État, pour ceux que les tribunaux enlèvent à leur famille. Mais c'est faux pour ceux qui sont donnés en adoption; et cela se comprend : un État neutre ne peut opérer une discrimination des familles adoptives sur leur religion; il lui arrivera donc de confier des enfants à des familles protestantes ou libres penseuses (l'adoption a beaucoup de succès en ces milieux). Enfin, même si l'on était sûr de la future famille adoptive, l'engagement serait le fait de celle-ci et nullement de la mère, qui, par hypothèse, se désintéresse totalement de l'enfant. On pourrait donc demander à l'épiscopat des directives sur ce point, précisant qu'en dehors du danger de mort les enfants qu'on est décidé à abandonner ou que l'on a abandonnés ne doivent pas être baptisés avant d'avoir été pourvus d'une famille qui engage leur avenir.

Peut-être, d'ailleurs, ce refus aurait-il pour effet inattendu et heureux de faire hésiter devant son geste une femme encore sensible aux réalités religieuses. En tout cas, l'on offrirait à la

famille adoptante l'occasion de prendre elle-même cette responsabilité spirituelle et de donner à l'enfant un parrainage effectif. Ce serait un lien de plus pour tenter de réparer ce qui a été détruit.

De toutes façons, c'est donc du côté des réalités concrètes et des liens fraternels qu'il faut chercher ces garanties de fidélité que l'on voudrait obtenir de tous les baptisés. Nous savons que notre chrétienté moderne en est très insuffisamment pourvue et c'est pourquoi la troisième critique adressée aux baptêmes conférés en clinique garde beaucoup de sa force; mais ceux que l'on donne en paroisse ne sont guère mieux partagés. Et d'ailleurs (c'est un évêque qui me le faisait remarquer), en séparant le baptême de la confirmation, l'Église a implicitement admis qu'elle confiait pour le moment cet enfant à ses parents et à son parrain. C'est de ceux-ci surtout qu'à propos de celui-là la paroisse voudrait s'occuper. C'est pourquoi, si les maternités ne veulent pas faire œuvre éphémère, elles devront être très exactes et très rapides à notifier le baptême aux paroisses. Celles-ci s'ingénieront à trouver un contact : publication au prône; bénédiction des enfants nouveau-nés, comme celle qui a lieu dans le midi, le jour des Rameaux; cérémonie complémentaire du baptême, comme le *Te Deum* et la consécration à la Sainte Vierge, en Bretagne.

Mais c'est pour l'instruction religieuse du baptisé, sa préparation à la confirmation et à la communion, achèvement de son initiation chrétienne, que toutes les ressources de la communauté, clergé et fidèles, devront plus tard être mises en œuvre, pour le prendre en charge et le mener à l'âge adulte de la grâce, à la stature parfaite du Christ.

Alphonse Honoré.

INITIATIVES PASTORALES POUR VALORISER L'ASPECT COMMUNAUTAIRE DU BAPTÊME

Soucieux d'action pratique, les pasteurs qui ont répondu à l'enquête préparatoire à la session d'étude du C.P.L. croient aussi qu'il est utile pour l'action de réfléchir et d'avoir des idées. Ils ont donc suivi le conseil évangélique qui demande, avant d'agir, de s'asseoir d'abord et de calculer. Et puisqu'il s'agit d'initiatives pastorales pour valoriser l'aspect communautaire du baptême, quels sont les principes doctrinaux et liturgiques, les lois canoniques qui éclairent et commandent ces initiatives ? Comment envisager la situation pastorale concrète où l'on se trouve ? Quels sont les avantages et les inconvénients qu'elle présente, comment la faire évoluer en direction de l'idéal entrevu ? Voilà brièvement les principales directions que suit la pensée des hommes engagés dans l'action, soit pour la préparer, soit pour la raisonner, soit pour y réfléchir après coup. Nous les suivrons donc en groupant leurs réflexions et leurs réactions sous les trois rubriques suivantes :

1. Réflexions sur les principes qui commandent la question.
2. Prise de conscience commune de la situation concrète d'une pastorale communautaire du baptême.
3. Orientations positives actuelles dans le sens d'une pastorale communautaire du baptême.

*
* *

Réflexions sur les principes qui commandent la question

La consultation du technicien n'opère pas un transfert des responsabilités : le pasteur est et demeure responsable après comme avant; lui seul est juge en dernier ressort, pourvu qu'il agisse en liaison avec la hiérarchie. Faut-il refuser le baptême à un enfant pour qui les garanties d'éducation religieuse plus tard sont inexis-

tantes? Le technicien n'a ni la mission ni la lumière pour décider et apaiser par là une angoisse pastorale; il peut seulement préciser les conditions théoriques souvent complexes d'une sage décision. Mais le responsable de l'action à mener peut seul prendre la décision qui convient et il la prend dans l'acte original d'un jugement prudentiel qui tient compte et de la réalité concrète et des principes en jeu.

La consultation du technicien doit permettre au pasteur d'élargir son horizon, d'éviter le danger non illusoire de donner à sa réflexion une nuance trop utilitariste ou une orientation trop étroite. Quelle attitude prendre dans l'admission au baptême? Sévérité ou facilité? Le problème est complexe : il l'est rendu encore plus quand on sait que chacun risque de juger avec son tempérament : les rigoristes pencheront pour la sévérité; les gens au cœur bon et compatissant, pour l'indulgence. Mais la difficulté sera portée à son comble si l'on introduit dans le débat des raisons qui semblent reposer sur l'expérience, mais qui, en fait, sont le fruit d'une optique des choses fort imprégnée de sentimentalité. Qui oserait dire, par exemple, que l'approche d'un homme qui va mourir est plus facile quand il a été baptisé? Et qui donc prétendrait déduire de là la nécessité de distribuer généreusement et sans compter les baptêmes qu'on demande? Des méthodes de ce genre rendent souvent difficile la collaboration des pasteurs et des techniciens. Le meilleur théologien du monde ne peut ajouter un iota à la révélation. Il risque de paraître insensible ou ignorant des réalités humaines s'il refuse d'apporter une solution théologique à un problème qui n'en comporte pas. Est-ce ignorer la douloureuse situation d'un foyer chrétien qui vient de perdre un nouveau-né mort sans baptême que de dire que la révélation est muette sur le sort de cet enfant? Si l'on consulte les techniciens — et il y a très grand intérêt à le faire —, on se doit d'accepter leurs conclusions comme elles sont, même si elles ne conviennent pas tout à fait, si elles ne répondent pas exactement à ce qu'on attend, à ce qu'on désire, à ce qui vous préoccupe.

Un exemple, qui a particulièrement retenu l'attention, illustrera cette remarque : c'est celui de la théologie du peuple de Dieu. Reconnaissons que des préférences de vocabulaire se fondent quelquefois sur des raisons autres que théologiques. On peut aimer la formulation « peuple de Dieu » parce qu'elle comporte une saveur d'universalisme plus accentuée que celle d'Église. La raison du choix doit être ailleurs : l'usage même qu'a fait saint Paul, l'apôtre du Corps mystique, de ce thème biblique millénaire du peuple de Dieu. Il est bien sûr qu'il a beaucoup contribué à définir à partir des mots et des réalités anciens les caractéristiques originales du peuple du Nouveau Testament, de l'Église.

On aurait donc mauvaise grâce à récuser un tel vocable. Mais quand un curé dénonce « l'anachronisme », refuse d'entrer dans la « figure imparfaite parce qu'on est actuellement dans la réalité » (M. Plainchamp, Nogent-le-Rotrou, Eure-et-Loir), il traduit une difficulté pastorale réelle que les techniciens ne peuvent négliger. On risque de tomber dans l'archaïsme biblique. Les catégories de l'Ancien Testament doivent être dépouillées, purifiées de tout ce qu'elles comportent d'enracinement temporel, racial, géographique, particulariste. N'en retenons pour preuve que le succès en certains milieux simples des « Témoins de Jéhovah » et le retour par eux à une théologie biblique absolument indifférenciée du Royaume de Dieu. Le royaume des derniers temps qu'ils attendent et qui est déjà en voie de réalisation, c'est le régime de royauté religieuse et théocratique en vigueur avant l'exil des Juifs à Babylone (VI[e] s.). N'y a-t-il pas risque parallèle et plus subtil chez des militants préoccupés d'apostolat ouvrier? Celui de confondre le mouvement, légitime certes et incoercible, qui pousse le prolétariat vers sa libération, avec l'établissement définitif du peuple de Dieu? Les hommes d'action sont donc autorisés à demander aux techniciens que, s'ils utilisent la méthode génétique pour définir la théologie du peuple de Dieu, ils ne laissent subsister aucune ambiguïté pour le discernement de ce qui est essentiel ou secondaire, de ce qui dure ou de ce qui passe.

En possession d'idées claires et justes sur le peuple de Dieu et les conditions de sa croissance, les pasteurs doivent être mis en garde contre un risque de confusion qu'ont révélé les débats préparatoires. Ce risque, il est inscrit dans le titre et l'analytique même de notre session. Il s'agit du baptême entrée dans le peuple de Dieu. Le présent rapport doit parler des initiatives pastorales pour valoriser l'aspect communautaire du baptême. Est-ce bien identiquement la même chose? La communauté du peuple de Dieu peut-elle être identifiée, sans plus, avec la communauté paroissiale concrète? Y a-t-il croissance du peuple de Dieu chaque fois qu'on instaure une nouvelle forme concrète d'expression communautaire? La question est grosse de conséquences pratiques. Il n'y a pas de liaison nécessaire et exclusive entre le dogme du Corps mystique et telle réalisation extérieure précise dans l'administration du baptême. La célébration communautaire est le signe d'une réalité mystérieuse et invisible. Le signe ne peut être identifié purement et simplement avec la réalité signifiée. Il y a dans l'action pastorale des simplifications qu'il serait abusif d'appeler retour aux sources, des identifications massives entre certaines catégories bibliques et certaines réalisations concrètes qui heurtent à juste titre des prêtres ou des paroissiens rétifs à

l'esprit communautaire. On évitera ces inconvénients dans la mesure où l'on débordera le cadre trop étroit de la paroisse, pour élargir ses horizons et adapter son action aux communautés plus vastes qui constituent le peuple de Dieu : Église diocésaine, nationale, universelle.

On le voit, cette première partie du dépouillement de l'enquête a consisté surtout dans un travail de réflexion sur la méthode à suivre. Le travail des exposés et des carrefours doit mettre en évidence le détail des principes qui intéressent notre recherche. Regardons maintenant comment les pasteurs voient la situation concrète vis-à-vis d'une pastorale communautaire du baptême.

***

Prise de conscience commune de la situation concrète concernant une pastorale communautaire du baptême

Les constatations varient avec les milieux à atteindre; elles portent aussi sur l'état actuel de la liturgie baptismale et sur l'évolution depuis le Moyen-Age vers des formes plus individualistes de la vie chrétienne et des célébrations baptismales. Nous adapterons pour notre exposé ce plan dans lequel viennent naturellement s'inscrire les réponses.

I. — Constatations sur les milieux a atteindre

1° Ce qui frappe au premier abord, c'est une certaine analogie des réactions des pasteurs qui travaillent en milieu déchristianisé, que ce milieu soit par ailleurs rural ou ouvrier. Tout d'abord, on se rend compte que la pastorale du baptême n'est qu'une partie d'un tout plus vaste :

> Nous devons sans cesse avoir sous les yeux le problème d'ensemble. La façon dont nous agissons au moment des baptêmes ne peut être séparée de l'esprit missionnaire qui anime tout notre effort pastoral. Une des idées forces de cet esprit est le mot « communautaire » qui se traduit, dans le programme de cette session par le terme : « Peuple de Dieu ». C'est bien un « peuple de Dieu » que nous avons à susciter là où il n'existe plus, sinon sur le papier (M. Vinatier, Treignac, Corrèze).
>
> Le problème n'est pas d'abord celui de la sévérité (dans l'acceptation du baptême), il consiste à travailler chez les adultes pour rendre aux baptisés de fait leur conscience de baptisés. Il s'agit d'abord d'avoir une communauté baptismale, elle accueillera ceux qui cherchent et qui se convertissent. Alors se posera le problème de la sévérité dans l'accueil au baptême (M. Rétif, Colombes).

M. Vinatier constate qu'il est plus facile de faire comprendre l'importance du baptême là où se trouvent depuis plus ou moins longtemps des non-baptisés. Quand la pression sociale ne joue plus pour le baptême, quand même elle joue contre, la simple demande du baptême par une famille ou un adulte constitue déjà un engagement qui facilite la prise de conscience progressive de ce que doit être, à partir du baptême, la vie chrétienne. Mais que de difficultés — sinon que d'impossibilités — pour faire croître ce germe s'il n'y a pas de communauté chrétienne accueillante! Reprenant une formulation du P. Liégé à la session de Vanves, M. Rétif estime essentiel de refaire d'abord une *communauté de baptisés* adultes vraiment *convertis*, conscients des exigences de leur baptême. Cette communauté pourra accueillir et acheminer vers leur croissance normale (baptême et eucharistie) tous ceux qui se rattachent à la *communauté évangélique*, c'est-à-dire tous ceux qui ont accepté de croire à la Parole de Dieu et de se convertir.

2° Certains rencontrent dans les milieux qu'ils évangélisent des structures rebelles, par leur constitution même, à tout message communautaire. Ainsi constate le P. Maurice (*Mission rurale*, Le Saulchoir) :

> Certaines petites paroisses rurales actuelles ne peuvent former de communautés viables. La paroisse traditionnelle avait superposé, ajusté la communauté sacrale, l' « ecclesia », à la communauté humaine de base. Le génie de la paroisse d'Occident, ce qui a fait que pendant des siècles nos paroisses rurales sont restées chrétiennes, c'est qu'on naissait dans la paroisse en naissant dans l'humanité. Actuellement, en certains villages, la communauté de base n'existe plus, elle s'est fractionnée et fondue dans des communautés plus larges fondées sur les relations sociales et économiques. Le rattachement à l'Église peut-il encore se faire par cette prétendue communauté paroissiale qui n'en est plus une ?

3° Pour ce qui est plus proprement du milieu ouvrier, on signale que ce n'est pas la résistance à un effort communautaire qui est en jeu. Le point essentiel, c'est de faire entendre aux ouvriers l'appel à entrer dans le peuple de Dieu sans qu'ils croient, en le suivant, abandonner, trahir la classe ouvrière. Ces constatations sont bien connues de tous ceux qui travaillent en milieu ouvrier. Il serait simplement souhaitable qu'on en tire les conclusions réalistes qui s'imposent et surtout qu'on pense aussi le problème de l'évangélisation du monde ouvrier pour toutes les régions de France qui ne connaissent pas le prolétariat des grands centres urbains.

Surtout, il nous faut prendre conscience, comme nous y invite

M. Boulard, de l'obstacle que présente la civilisation technique ou scientifique qui s'étend, submergeant à la fois les milieux urbains et ruraux. Elle développe une mentalité imperméable à l'engagement liturgique, réfractaire au religieux et, plus profondément, réfractaire à une certaine valeur des symboles humains qu'utilise la liturgie. Quantitativement, c'est un problème considérable. Les élèves des collèges modernes, actuellement, représentent 100.000 jeunes gens et jeunes filles; si l'on ajoute à cela les cours complémentaires : 200.000, les centres d'apprentissage et toutes les écoles techniques : 500.000 environ, on arrive à un total de 800.000 jeunes gens et jeunes filles, c'est-à-dire 40 % de la jeunesse française — le groupe le plus important, puisque les 60 % qui restent comprennent les travailleurs et les autres étudiants. Qualitativement, c'est une masse fort importante puisqu'elle constituera les cadres de toutes les masses urbaines et rurales de demain.

M. Chavasse s'est occupé d'un groupe d'ingénieurs des Mines, qui appartiennent à ce milieu technique; il constate que, généralement pratiquants sauf un, ils sont, généralement aussi, imperméables aux valeurs proprement religieuses et aux symboles liturgiques. Ils considèrent la religion (et aussi la vie humaine et familiale) comme une pure question d'affectivité; leur intelligence est totalement prise par le savoir scientifique; elle n'a pas, selon eux, de rôle à jouer dans le domaine religieux où il n'y a aucune certitude, où chacun choisit comme il veut. La religion — et la foi qui anime la vie liturgique et sacramentaire — perdent ainsi toute consistance. Dans une autre région, sur un groupe de trente ingénieurs, vingt-huit sont attirés par le bouddhisme parce qu'ils y trouvent une religion floue, sans dogme, très affective, la seule forme religieuse possible, selon eux.

On doit donc conclure avec M. Boulard qu'il y a dans le milieu moderne technique un lieu privilégié de toute expérience liturgique : on y travaille pour la génération de demain. Le P. Gelineau signale, pour compléter, les ressources et les espoirs de ce milieu dans lequel il a eu l'occasion de travailler. On y reviendra à propos des rites et de leur valeur symbolique.

4° Que dire des milieux traditionnellement chrétiens? On gémit fréquemment sur leur étroitesse. Il faut pourtant, comme le remarque A. Cruiziat, être sainement réaliste. D'abord ces milieux existent. On évitera de tomber dans une sorte de pharisaïsme à rebours. « Ces gens-là qui sont la cause de tous les maux et dont je vous remercie, Seigneur, de ne pas être. » On rêve d'une Église toute pure et on risque d'en exclure tous ceux qui n'ont pas le signe de cette pureté. Pourquoi tout mettre sur le compte de la foi et de l'Église? Il y a des déterminismes naturels de classe, de

culture, de civilisation qui jouent chaque fois que des hommes se rassemblent. Les phénomènes de dégradation dont gémissent les pasteurs ne sont pas nécessairement liés au religieux. Le bigotisme est un phénomène humain; il existe en Israël, au parti communiste, dans l'enseignement. Alors, à ce phénomène humain, il y a peut-être aussi des remèdes humains autres que la pure et simple invitation à la générosité.

On peut admettre que le milieu bourgeois exerce une influence prépondérante dans ces milieux traditionnellement chrétiens. Que remarque-t-on au sujet de la question qui nous préoccupe ? M. Mansencau (Bordeaux), qui s'occupe d'A.C.I., signale les deux points suivants :

> Si l'on a le sens du baptême qui efface le péché originel et donne la vie de la grâce, on n'a pas le sens que le baptême doit être une conversion, une rupture. Le baptême est une suite, à côté d'autres choses plus ou moins pures qui, elles aussi, sont une suite. D'autre part, un certain égoïsme familial risque aussi d'empêcher un engagement plus plénier dans le peuple de Dieu tout entier. Un groupe de foyers « Anneau d'or », fort centré sur la spiritualité conjugale, ne trouvait-il pas préférable de donner le baptême tout de suite à domicile — avant que la maman ne soit levée — « la chambre nuptiale étant un nouveau sanctuaire » ?

5° Faut-il parler du milieu clérical et de ses responsabilités ? Pourquoi pas ? Il est certes, pour une bonne part, de formation individualiste. Et c'est un réel obstacle à la prédication vivante d'une mystique communautaire d'entrée dans le peuple de Dieu. L'acceptation pleine et lucide de l'aspect communautaire du christianisme est une chose lente qui se développe de façon inattendue comme le Royaume de Dieu lui-même. Elle doit s'incarner dans des formes communautaires concrètes pour arriver finalement à s'exprimer dans une véritable communauté liturgique, c'est-à-dire une communauté de foi, d'espérance et de charité. Quelles sont pour les prêtres ces formes communautaires concrètes ? D'abord celles qu'ils forment dans l'apostolat pensé ensemble, mené ensemble; mais aussi celles qu'ils forment avec les laïques. N'arrive-t-il donc jamais qu'un pasteur, qui a d'excellentes visées communautaires, mène son action comme s'il en était seul responsable ? A ce moment-là les meilleures réformes d'esprit communautaire apparaissent comme des exigences cléricales, des exigences formalistes et illégales.

L'esprit communautaire, essentiel au christianisme et à l'apostolat sacerdotal, à la diffusion d'une véritable mystique baptismale, suppose un long apprentissage. Quoi d'étonnant qu'on se tourne finalement vers les séminaires pour souhaiter qu'il en

sorte des générations d'élèves qui auront brisé avec l'individualisme? Certains sont sévères pour les séminaires. Ne le sont-ils pas trop? L'enseignement de l'aspect social du christianisme, la théologie du peuple de Dieu sont maintenant chose quasi générale. En bien des séminaires l'ambiance et les préoccupations communautaires sont un souci dominant des séminaristes et de la direction. Ce qu'il faut souhaiter, c'est que la formation communautaire coïncide avec une structure plus solide des personnalités. Ainsi l'Église de France pourra-t-elle connaître encore de beaux jours.

II. — État actuel de la liturgie baptismale

1° Faut-il reprendre à la base la question de la valeur permanente des symboles liturgiques? Certains apôtres des milieux ouvriers seraient tentés de le penser. Que peuvent bien faire les grands symboles naturels de l'eau, du feu, de l'huile, à des prolétaires qui n'ont nullement l'habitude de les considérer pour leur valeur de symboles (M. Daniel). Par contre, à la campagne, on a un sens plus juste de la valeur de purification de l'eau (M. Vinatier). Mais même un milieu aussi démuni que le milieu technique n'est pas imperméable à certaines valeurs symboliques.

> Chaque fois qu'il y a création, remarque le P. Gélineau, il y a vie symbolique au sens fort. Là où la formation technique n'est pas purement cérébrale, purement une formation d'ingénieur, mais formation à un métier, à une discipline du corps, il y a prise pour une compréhension de la valeur des symboles.

Et de signaler l'expérience, faite par un prêtre de Lyon, d'une véritable nuit pascale avec des jeunes de quinze ans d'écoles techniques de Lyon. Ils sont entrés à fond dans tous les symboles de la nuit pascale.

2° Écoutons les difficultés que rencontre un curé qui essaie de revaloriser, dans le sens que nous cherchons, le baptême des enfants :

> Depuis que j'administre le baptême à de petits enfants, je fais précéder la cérémonie d'une brève allocution préparatoire et je l'accompagne de nombreuses explications. Les assistants écoutent très attentivement; la plupart me remercient de ce qu'ils ont « appris ». Une fois, un chirurgien de renom qui avait été parrain voulut me voir en particulier, aussitôt après la cérémonie, et il me confia que, s'il avait su que c'était « cela » le baptême, il n'aurait pas osé assumer la fonction de parrain... Cependant, tout au long de cette catéchèse familière, j'ai toujours l'impression de faire de la paléographie.

A tout instant il faut expliquer ce qui va se faire par *ce qui se faisait autrefois*. Pourquoi trois exorcismes, quand *un* seul suffirait ? Parce qu'*autrefois* l'initiation chrétienne s'étalait sur plusieurs réunions. Pourquoi le sel ? Pourquoi l'onction furtive sur la nuque et au sommet de la poitrine ? Pourquoi le geste d'introduction de l'enfant dans l'église ? Pourquoi le changement de couleur de l'étole ? et ainsi de suite. La réponse est toujours : *parce qu'autrefois*... Et comment nier le caractère artificiel du *dialogue* entre le célébrant et *un petit être inconscient* ? « Jacques, que demandez-vous à l'Église de Dieu ? Jacques, renoncez-vous aux pompes de Satan ? » Jacques attend patiemment ou impatiemment l'heure de son biberon, tandis que d'*autres* répondent en son nom. Ne serait-il pas plus simple et plus naturel que *ces autres* fussent interrogés directement par le prêtre ?

Les gens de notre temps attendent autre chose qu'un cours d'archéologie et un dialogue factice. Ils ne vivent pas autrefois. Ils vivent maintenant. Ils osent penser que l'Église pourrait concevoir des rites pour eux. Comment leur donnerons-nous l'impression d'un peuple de Dieu en marche vers la Parousie, alors que nous les renvoyons constamment en arrière, à une Église du passé ?

L'administration du baptême des enfants doit être conçue et réglée à partir du fait que les petits enfants sont baptisés « dans la foi de l'Église ». Tout devrait être centré sur le don divin que recevra le petit être inconscient et dont parents et parrains doivent, eux, reprendre conscience, en vue d'aider ensuite l'enfant à tenir les redoutables engagements découlant pour lui du don merveilleux qui lui est fait.

D'où un schéma qui pourrait être celui-ci. Un exorcisme, précédé d'une monition explicative et suivi d'une prière de supplication. Puis un rappel doctrinal de l'efficacité du baptême : filiation adoptive, incorporation au Christ dans l'Église, etc. (Le rituel du samedi saint pour la bénédiction de l'eau pourrait être mis à profit.) Ensuite, promesses demandées aux parents et parrains que l'on ferait prier pour l'enfant. Après quoi le baptême de l'enfant, suivi de l'onction chrismale (expliquée), de l'imposition du vêtement blanc et de la remise du cierge au parrain. En bref une cérémonie *actuelle* et orientée *vers l'avenir* (Mgr Chevrot, Paris).

*
* *

Orientations positives actuelles dans le sens d'une pastorale communautaire du baptême

Nous guidant autant que possible sur le Directoire pour la pastorale des sacrements (Baptême : n° 15-30), nous traiterons successivement les points suivants :

1) Conditions pour accorder le baptême aux enfants.
2) La préparation prochaine du baptême.

3) La célébration communautaire du baptême.
4) Les baptêmes d'adultes.
5) Et le cas des adultes baptisés, mais indifférents ou formalistes.

I. — Conditions pour accorder le baptême aux enfants

Dans l'esprit du Directoire, une question surtout a retenu l'attention : celle du refus possible du baptême à des parents qui le demanderaient et qui ne donneraient pas de gages suffisants d'éducation religieuse pour les enfants qu'ils présenteraient à baptiser. Cette décision, qui est grave, ne doit pas être prise à la légère, elle doit être le résultat d'un jugement porté en connaissance de cause.

Elle suppose une connaissance objective de la situation, fondée non pas simplement sur une intuition personnelle plus ou moins trompeuse, ou sur une réaction de sévérité. A ce sujet, M. Perrot, Paris, signale la nécessité d'un effort de connaissance sociologique du milieu où l'on travaille : nombre de chrétiens qui fréquentent la communauté eucharistique, leurs professions, leur habitat. Ceci aide à se mettre objectivement en face de la réalité, à mesurer le décalage entre la communauté chrétienne existante et la réalité des hommes qui vivent dans les quartiers, à prendre éventuellement, par rapport au baptême des enfants, des décisions plus éclairées.

Il sera utile aussi, pour s'éclairer, d'apprécier le mouvement de la christianisation dans une région déterminée et de voir s'il est en marche ou en régression.

> Il y a deux ans je ne faisais le catéchisme pour personne, maintenant pour trois enfants. Un de mes confrères l'a fait pendant deux ans pour personne. Maintenant il le fait pour vingt enfants. Peut-être que dans cinq ou dix ans, ceux que je baptise viendront, parce que tout mon travail pastoral c'est de rendre les conditions favorables pour que les enfants puissent venir au catéchisme. Par conséquent, je ne sais pas si je peux prendre sur moi de refuser actuellement un baptême alors que le mouvement de christianisation semble en montée et que tout mon travail consiste à le faire monter encore (M. Chambounaud, Creuse).

Certains pourraient trouver présomptueux qu'un prêtre endosse à lui seul toute la responsabilité de satisfaire aux obligations qu'il crée en donnant le baptême. N'oublions pas qu'il ne peut s'agir, dans le cas, d'un prêtre isolé, mais de quelqu'un qui travaille en équipe dans une région et qui sait que, lui disparu ou changé, l'équipe continuera. Cette équipe n'est pas uniquement d'ailleurs

celle des prêtres entre eux; mais celle des prêtres avec leur évêque, des prêtres avec les laïques chrétiens qui sont à la base.

On dit qu'il faut, pour accorder le baptême, la certitude d'une éducation chrétienne. Mais est-ce qu'il ne faudrait pas aussi, pour porter un jugement équilibré, mesurer les suites d'un refus du baptême? — les familles qui, à la campagne surtout, se ferment, se coupent de la paroisse. (P. Épagneul).

II. — La préparation prochaine du baptême

1° C'est d'abord la communauté de quartier qu'il faut mettre en action. C'est elle qui doit être alertée sur la naissance à venir. La L.F.A.C. dispose d'un certain nombre d'activités pour mettre ses militantes en relations avec des foyers qui ont un baptême en perspective. Il est facile d'envisager alors une préparation des futures mamans (lectures individuelles ou petits cercles; voir publications de la Ligue), de les faire prier en fonction de la maternité qu'elles attendent (voir abbé Peters, collection « Liturgie vivante », 104, rue de Burenville, Liége).

2° Dès la naissance connue, l'équipe sacerdotale peut envoyer une carte de félicitations (M. Meurice, Hautmont, Nord). On peut par la même occasion faire parvenir une feuille de renseignements sur les usages locaux du baptême. L'existence d'une feuille imprimée présente de grands avantages : les paroissiens ne discutent guère ce qui est imprimé, même si l'interlocuteur en est l'auteur (R. P. Motte, Meknès, Maroc). Cette feuille pourrait contenir les indications suivantes : inscription du baptême par le chef de famille, rappel des conditions minima pour être parrain et marraine, indications sur la célébration communautaire, quelques précisions sur des dispositions pratiques à prendre (couleur des vêtements, possibilité de faire les onctions). Pour terminer, un rappel doctrinal élémentaire et un slogan du genre de celui-ci : « Pas de baptême sans catéchisme ultérieur » (R. P. Motte, M. Gurgand, La Mothe-Saint-Héray, Poitiers).

L'équipe des militants de quartier peut se mettre également en mouvement pour offrir certains cadeaux utiles au point de vue religieux : la croix du berceau, le livre d'or de bébé, une image de l'abbé Peters; voir L.F.A.C. (M. Meurice, Hautmont).

3° A l'inscription du baptême. Il faut tâcher d'obtenir que celui qui vient faire la déclaration à l'église soit le père (comme à la mairie) ou un proche parent, et non pas simplement quelqu'un du voisinage, et qu'il soit reçu par un prêtre. Souligner le caractère sacré déjà de cette inscription, procéder à l'enquête selon le questionnaire ci-joint, remettre un opuscule sur le bap-

tême (par exemple celui de Colombes ou le magazine de *Fêtes et Saisons*).

ENQUÊTE BAPTISMALE (Hautmont, Nord)

L'ENFANT.

Nom.
Prénoms. (Préciser le saint choisi et donner la date de sa fête. Utilité d'un lexique des prénoms et leurs diminutifs usuels.)
Date de naissance.
Date projetée du baptême.
Heure. (Cérémonie à domicile la veille ?)

LES PARENTS.

Nom et prénom du père.
Nom et prénom de la mère. (Relevailles le ...)
Mariés à l'église de :
Avez-vous un livret de famille chrétienne ?
Mariés civilement ou non.
Nombre d'enfants précédents.
Y a-t-il des enfants en âge d'être au catéchisme, le suivent-ils ? persévèrent-ils ? Sinon, pourquoi ?
Quelles sont vos intentions concernant l'éducation religieuse du nouveau-né ?

LES PARRAIN ET MARRAINE

PARRAIN.

Nom et prénom...
Adresse...
Age...
Pouvez-vous être assuré qu'il est décidé à vous aider et au besoin à vous remplacer pour l'éducation religieuse de l'enfant ?
Est-il lui-même chrétien : baptisé ? confirmé ? marié religieusement ? en situation régulière ? pratiquant ? ou tout au moins bienveillant ? saura-t-il réciter *Je crois en Dieu* et *Notre Père* ? et répondre aux questions ?
Le cas échéant : Parrain par procuration.
Nom...
Prénom...
Adresse...
Age...

MARRAINE. Mêmes questions.

En ce qui concerne l'enquête préalable, MM. Rozan (Veyne, Hautes-Alpes) et Gurgand croient beaucoup, après expérience de plusieurs années, à la visite préalable au baptême. Sans deman-

der d'engagement écrit, on aborde la question du futur catéchisme, on rappelle, s'il y a lieu, que, pour les aînés, le temps est venu d'y aller. On s'assure — c'est tout ce qu'on peut faire dans l'état actuel de la législation — que les parrain et marraine remplissent les conditions canoniques (M. Gurgand).

4° Au cours de cette préparation et de l'enquête préalable, les contacts du prêtre avec les parents doivent être déjà une présence d'Église et une éducation dans l'esprit communautaire du christianisme. Cette éducation pourra éventuellement porter sur les points : éviter les baptêmes à domicile, assurer la liaison entre la maternité et la paroisse quand il y a lieu, surtout la question des parrains et la prise en charge par la communauté des enfants de parents pratiquants saisonniers qui demandent le baptême de leurs enfants.

La question des parrains apparaît comme particulièrement délicate.

> Certains osent parler du « mensonge » du parrainage liturgique. On amène au curé des pécheurs publics, des hérétiques, des enfants de trois ans. Au prix de bien des palabres et de bien des heurts, on arrive à leur substituer, avec virtuosité, des sujets qui canoniquement peuvent être parrains, mais qui ne savent ni le *Pater* ni le *Credo* et dont le seul rôle est de distribuer des dragées (M. Gurgand).

Faut-il adopter la solution du doublage? Ainsi, par exemple, M. Rozan :

> Quand ni les parents, ni les parrains, ni le milieu scolaire ne sont chrétiens, on demande à la famille de choisir comme responsable un chrétien du quartier. Il vient au baptême, il invite les chrétiens du quartier, il est le vrai parrain et son rôle continue avec la collaboration du quartier jusqu'au catéchisme, à la première confession, la première communion qui se fait par quartiers.

Mais pourquoi maintenir alors le parrainage liturgique? Ne faudrait-il pas entreprendre à ce sujet un travail de longue haleine, témoin ce pasteur protestant dont M. Gurgand rapporte la décision :

> On me préviendra trois semaines avant le baptême du nom et de l'adresse des parrain et marraine; s'ils sont paroissiens, j'irai les voir et m'assurer qu'ils sont conscients de leurs obligations. S'ils ne sont pas mes paroissiens, j'écrirai au pasteur dont ils dépendent afin qu'il aille les voir en mon nom. S'il apparaît, lors de ces démarches, qu'ils ne prennent pas leur fonction au sérieux, je leur substituerai d'autorité qui bon me semblera.

III. — La célébration communautaire du baptême

1° Elle pourrait commencer la veille par une veillée à domicile. On suggère même d'en faire alors le premier temps du baptême lui-même qui comprendrait tout ce qui précède *Ingredere in templum Dei* (M. Meurice, Hautmont). Mais cette suggestion peut difficilement être retenue dans l'état actuel de la législation.

2° La célébration communautaire du baptême pose la question du groupement des enfants à baptiser. Dans les petites paroisses, on peut facilement le faire à l'occasion de la grand'messe. Le meilleur moment serait immédiatement avant la messe : on revaloriserait ainsi la signification de l'aspersion en marquant sa signification de mémorial du baptême (M. Oster, Offendorf, Haut-Rhin, qui a mis au point le rituel trilingue de Strasbourg; éditions Salvator, Mulhouse). Quand un curé est responsable de plusieurs paroisses, on peut arriver à une seule célébration communautaire au lieu de culte le plus central (M. Garrigues, Castillonnès, Lot-et-Garonne). Dans les grandes paroisses, on pourra grouper les baptêmes en signalant que les familles avec le prêtre représentent la communauté paroissiale. Toute la communauté paroissiale est invitée à s'associer et à demeurer présente. Même si on ne peut réaliser le groupement désirable, on peut toujours recommander aux prières des fidèles les nouveaux baptisés de la semaine, au memento des vivants (M. Meurice).

Certains signalent une difficulté rencontrée pour cette célébration communautaire. Elle vient d'excellents chrétiens qui ont le désir de voir baptiser leurs enfants le plus tôt possible, pour qu'ils soient le plus vite possible enfants de Dieu. Et vraiment on ne peut s'opposer à pareil désir qui s'inspire d'une foi très profonde en l'inhabitation de Dieu dans l'âme justifiée. C'est ici, une fois de plus, qu'on s'aperçoit que, sous prétexte d'être communautaire, il ne faut devenir ni sectaire ni tyrannique. Le désir du baptême *quamprimum* a sa grandeur et il peut exercer une excellente influence pour rendre moins longs les délais apportés par des familles moins chrétiennes au baptême des enfants. Ne faudrait-il pas que la hiérarchie précise, le cas échéant, dans quel sens elle désire qu'on porte les efforts ?

Il est certain que, du moins dans les diocèses de l'Ouest, la législation urge le *quamprimum*.

C'est ainsi que l'on doit célébrer *sans aucun éclat*[1] le baptême

1. Les sanctions sont les mêmes que pour les enfants de filles-mères et de faux ménages (M. Gurgand).

d'un enfant né depuis un certain délai. Chez nous, jusqu'en 1914, c'était trois jours, entre les deux guerres quinze jours, maintenant un mois. Pratiquement, cela se traduit par le refus de sonner les cloches. *Unde irae.* Parfois il y a des altercations sous le clocher, et la famille prend les cordes sous le nez du curé qui l'interdit, à moins que celui-ci, si son âge le lui permet encore, n'ait pris la précaution de faire l'ascension du clocher, au risque de se rompre les os dans certains cas, afin de tirer les cordes vers le haut et de les mettre hors d'atteinte. Ajouterai-je, et cela n'étonnera personne, qu'il ne résulte aucun bien de tout cela ? Le *quamprimum* obtenu par des procédés semblables n'a certainement pas la grandeur de celui que j'ai décrit plus haut.

3° Le meilleur moment pour grouper les baptêmes est sans aucun doute la vigile pascale. Diverses expériences ont été réalisées en 1951 et 1952, soit avec des enfants, soit avec des adultes. S'il s'agit d'enfants, on doit retenir les conseils du P. Forestier, habitué à travailler dans le familial avec l'esprit concret et pratique du scoutisme :

> Il faut prendre des dispositions pratiques très précises quant au biberon, car on s'expose à un concert de hurlements. Il faut prendre l'heure des mamans, pas l'heure de la paroisse.

S'il s'agit d'adultes, pourquoi, comme à Alfortville par exemple, ne pas redonner au Carême toute sa signification de préparation baptismale, et, comme à l'Hay-les-Roses, ne pas sacramentaliser davantage cette préparation (signations, tradition des évangiles, etc.). L'équipe de M. Perrot a longtemps hésité à baptiser un adulte dans la nuit pascale parce que la communauté eucharistique qui célébrait la vigile n'était pas sa communauté. L'hésitation n'a disparu que quand on eut trouvé dans le quartier du catéchumène un foyer ouvrier chrétien, vraiment ouvrier et vraiment militant, qui l'a pris en parrainage.

4° Essayons d'imaginer, à l'aide des suggestions recueillies, ce que pourrait être une célébration communautaire idéale. Le ministre s'est préparé; il connaît son texte et ses cérémonies; il est sûr de ne pas « bafouiller » lamentablement dans l'élocution des prières en français, car

> certains sont aussi inintelligibles quand ils lisent les textes français désormais autorisés qu'ils pouvaient l'être au temps des textes latins (M. Gurgand). Il est décidé à n'être pas « une mécanique débitant un texte et faisant des gestes à une vitesse record » (*ibid.*).

Il a même préparé une courte catéchèse baptismale à l'usage des assistants. Les parrains et marraines sont stylés, ils savent quoi faire et quoi répondre, ils n'auront l'air ni trop empotés,

ni trop étrangers. C'est le parrain qui a acheté le cierge de son filleul et ce cierge servira pour la communion solennelle; on pourra même l'allumer chaque année pour célébrer l'anniversaire du baptême. La marraine, elle, pourrait fabriquer le vêtement blanc si ses ressources permettent de le faire.

Le ministre et ses assistants se rendent processionnellement au baptistère. On y va prendre le cierge pascal qui y demeure toute l'année depuis l'Ascension[2]. On l'allume et on le porte en tête de la procession qui va accueillir à la porte de l'église le futur baptisé; symbole du Christ et de sa lumière qui va réaliser une fois de plus l'exode et la libération dans son peuple.

Chaque fois qu'un geste symbolique a été accompli, un mot de commentaire dûment prévu et préparé en souligne le sens, selon la méthode de la mystagogie antique.

La *redditio symboli* et la récitation du *Pater* sont le fait de toute l'assistance. On explique brièvement pourquoi.

Le vêtement blanc qu'on impose est vraiment une robe blanche belle et simple. Pourquoi pas une belle robe qui appartienne à la paroisse et qu'on laisserait quelques jours à la famille? (La mode d'habiller les garçons en bleu et les filles en rose ne répond à rien.) Cette belle robe blanche, on ne la passe vraiment à l'enfant qu'une fois baptisé.

Le cierge du nouveau baptisé est allumé au Cierge pascal. On peut ensuite expliquer facilement le symbolisme de ce geste :

> Voilà ce cierge qui a été allumé au cierge pascal; la vie divine de cet enfant a été allumée au Christ. Ce cierge de son baptême, on l'emporte à la maison. Cela permet à la maman, à l'anniversaire du baptême, de souligner d'un mot le symbolisme : « Ton baptême c'est ça » (Abbé Oster).
>
> Pourquoi quand c'est possible ne ferait-on pas le baptême, même isolé, avant une messe? A la messe, la marraine tiendrait l'enfant dans ses bras et pourrait communier ainsi (P. Forestier).
>
> Ceci permettrait de souligner plus nettement dans le baptême des enfants, la liaison entre le baptême et l'eucharistie.

On pourrait continuer en parlant des relevailles et en signalant la belle allocution qu'on trouve dans le *Rituel du prêtre et des fidèles* de l'abbé Secgers (Desclée, Saint-Jean, 1er volume), parler d'une image des relevailles, de la consécration à la Vierge, du cachet de baptême, du livret de famille chrétienne.

2. A la fin de l'année, ce qui reste du cierge pascal, au lieu d'être livré aux rats du grenier et de la sacristie, ou même prosaïquement vendu comme vieille cire, se consume devant le reposoir du jeudi saint (M. Gurgand).

IV. — Les baptêmes d'adultes

Peu de choses ont été dites sur leur célébration, mais on a davantage insisté sur leur préparation.

1) Cette préparation doit être un véritable catéchuménat et non pas simplement une instruction catéchistique correcte. Cela suppose un contact ecclésial, des rites qui sacramentalisent cette instruction, depuis l'inscription, qui est déjà une marque de l'élection divine, jusqu'aux scrutins et aux signations. Il faudrait à nouveau pouvoir étaler au cours du catéchuménat ces rites qui sont bloqués actuellement. On signale à Alfortville une expérience faite pendant le Carême 1952 pour un catéchuménat au sein de la communauté, séances régulières les mercredis de Carême (un candidat adulte, quatre candidats enfants, dix-douze ans). Ils ont été ainsi préparés à leur baptême pour la nuit pascale.

2) Peut-être devrait-on davantage faire participer les laïques à cette catéchèse. A Toulouse, l'équipe du P. Gaudillière cite un cas qui les a beaucoup frappés et les a fait réfléchir :

> Un ouvrier se préparait au baptême en vue d'un prochain mariage; il le faisait assez légèrement. Incidemment, il en dit un mot à ses camarades qui étaient chrétiens. Réaction de ces camarades : « Mon vieux, je ne sais pas si tu te rends compte à quel point tu nous choques. Vois-tu, dans ce domaine, tu dois avoir à cœur d'être aussi régulier que dans d'autres domaines. Si tu veux être chrétien, il faut l'être vraiment ou pas du tout. » Accrochage intéressant. Catéchuménat à domicile dans le langage de ces militants chrétiens. On est frappé de l'action des dons prophétiques dans ces catéchistes improvisés : l'Esprit travaille en eux pour leur inspirer les paroles qui conviennent...

3) Le baptême des adultes demande, comme le rappelle le Directoire, un véritable acquiescement de foi du sujet; on évitera les baptêmes hâtifs en vue du mariage, pour s'en tenir aux règles fixées par la hiérarchie. Deux faits concrets illustreront ces remarques. — D'abord un fait qui marque comment le désir sincère du baptême peut prendre occasion du mariage pour se réaliser :

> J'ai toujours été attirée intérieurement par l'Église catholique; ma famille s'opposait violemment à mon instruction et à mon baptême. J'ai prié. Des événements providentiels m'ont fait demander en mariage par un jeune catholique, dont la situation matérielle rend mes parents plus accommodants. Il n'exige pas que je me fasse baptiser, mais je suis trop heureuse de l'occasion et je ne veux pas attendre.

Le second fait montre qu'il ne faut pas hésiter à mettre à l'aise la partie non catholique, qui se croit obligée de demander le baptême. La seule chose qu'elle puisse promettre, c'est d'étudier loyalement la question, de prier et de suivre sa conscience.

Ayant agi de cette façon avec une jeune protestante, un curé s'est attiré cette réponse : « Je suis bien reconnaissante. Je n'ai aucune répugnance à entrer dans l'Église catholique, mais je me sentais mal à l'aise à la pensée de le faire après une préparation bâclée en quelques semaines, ce n'aurait pas été sérieux. Je préfère me marier d'abord, fréquenter un certain temps l'Église avec mon mari, recevoir son enseignement et ne faire de démarche définitive que quand j'en aurai vu la portée. » Le fiancé, évidemment, fut déçu, mais finalement il s'inclina (M. Gurgand.)

4) Un dernier point concernant le baptême des adultes a été soulevé par M. Boulard :

Il s'agit « des baptêmes imprudents de Nord-Africains que des prêtres font parfois en France, justement dans l'ignorance qu'ont ces prêtres des dimensions sociales de l'Islam et de l'appartenance sociologique à un autre « peuple de Dieu » que représente pour eux leur naissance arabe ». Les Pères Blancs en sont soucieux et comme il y a trois cent mille Nord-Africains en France, le problème revêt quelque importance.

V. — Et les adultes baptisés, mais indifférents ou formalistes

La question a été surtout soulevée plus que résolue. C'est d'abord un problème d'évangélisation. Il importe de rattacher ces baptisés formalistes, ignorants, isolés à une communauté évangélique de foi. Peut-on imaginer, pour faire passer cette communauté évangélique au stade de la communauté eucharistique, quelque chose qui s'inspire librement de l'ancien catéchuménat? La question est posée. Quelques essais timides et partiels ont été tentés. Reconnaissons que c'est un des gros problèmes qui se posent à l'Église de France et que, sous une forme ou une autre, il a été souvent présent au cours de cette enquête.

Jean Sauvage.

Conclusions de la session de Versailles 1952

Un problème pastoral extrêmement angoissant est posé par les baptêmes d'enfants. C'est un fait que beaucoup d'enfants baptisés ne suivent pas le catéchisme. Bien des pasteurs en viennent à se demander si la cérémonie du baptême n'est plus, aux yeux de ceux qui la demandent, qu'une formalité dépourvue de toute signification religieuse, voire un geste inspiré par la superstition.

Ces inquiétudes ne sont pas le fait d'âmes timorées. La situation actuelle est d'autant plus inquiétante qu'elle est nouvelle.

L'Église avait connu jusqu'ici, d'une part, des pays où l'Église était implantée et, d'autre part, des pays de mission. Elle semblait n'avoir pas pris conscience encore de groupes de chrétiens qui, le restant encore officiellement, étaient, de fait, retombés dans l'agnosticisme religieux.

Par ailleurs, les baptêmes d'adultes, spécialement lorsqu'ils sont demandés à l'occasion d'un mariage, posent des problèmes analogues.

Il apparaît dès lors urgent de rappeler quelques vérités qui doivent éclairer la tâche des pasteurs :

I. — Le baptême agrège au peuple de Dieu

Celui-ci n'est en rien comparable aux autres peuples. Il est au delà de toute civilisation, de toute race et de toute classe. Il est le rassemblement de tous les hommes appelés par Dieu à vivre dans la société de Dieu. Dieu est présent dans l'Église comme dans son Temple.

Deux traits fondamentaux marquent donc le baptême :

1. Il relève d'une élection divine, d'*un choix gratuit de Dieu.* Et cette élection a une importance si primordiale et une telle plénitude que l'Église n'hésite pas à baptiser les enfants avant même qu'ils puissent faire aucun acte libre.

2. Le baptême *agrège à un peuple déjà existant.* C'est un acte éminemment communautaire. Il supposait dans l'antiquité l'accord de la communauté. Mais celle-ci n'est pas responsable seulement de l'admission au baptême, il n'est pas seulement souhaitable qu'elle soit présente lors de la cérémonie, elle prend

réellement en charge, pour la durée de la vie, celui qui devient chrétien.

L'Église compte sur l'aide de tous, et spécialement de la communauté paroissiale pour que l'enfant baptisé progresse dans la foi reçue au baptême.

II. — Le baptême est un rite sacré

Si transcendant que soit le peuple de Dieu par rapport aux autres peuples, il est un peuple d'hommes vivant aujourd'hui sur la terre. Il n'y a pas d'un côté une réalité intérieure spirituelle indépendante qui serait la famille de Dieu, et de l'autre une organisation sociologique analogue aux autres sociétés humaines. L'institution religieuse, l'Église visible procure par elle-même l'union avec Dieu. Celui qui est baptisé n'est pas uni à Dieu *à l'occasion* de cette incorporation visible; il l'est *par* cette insertion sociologique elle-même.

Il en résulte une double conséquence :

1. Seul le baptême fait appartenir à l'Église. Il est nécessaire de nécessité de moyen.

2. Inversement, les enfants reçoivent la foi dès leur baptême, les petits enfants ont la foi. Peu importe les spéculations des théologiens et la façon dont ils envisagent les suppléances de la profession de foi. L'Église, dans la sérénité tranquille de sa pratique, affirme que les enfants baptisés ont la foi.

Mais ce serait une grave erreur de penser qu'il n'y a dans le baptême des enfants qu'à assurer la validité du rite. Ce n'est pas sur le moment de la cérémonie que doivent d'abord porter les préoccupations du pasteur, mais sur la formation qui suivra et qui nourrira la foi reçue. L'instruction religieuse n'ayant pu précéder le baptême, la profession personnelle de la foi n'ayant pu avoir lieu lorsqu'il s'agit d'un baptême d'enfant, instruction religieuse et profession consciente de la foi doivent avoir lieu plus tard. C'est pourquoi, si le baptême est un rite sacré, si ce rite est nécessaire, il n'est que la première expression de la sollicitude maternelle de l'Église, et celle-ci aura à nourrir, à protéger, à développer la foi reçue au jour du baptême.

III. — Le peuple de Dieu est un peuple eschatologique

L'Église, peuple de Dieu, est dès aujourd'hui un peuple royal qui a reçu le don du Saint-Esprit, un peuple sacerdotal consacré

à la louange, un peuple de prophètes qui vit de la foi. L'initiation chrétienne est complète avec le repas eucharistique qui est déjà un repas de la terre promise.

Cependant, l'Église est un peuple en marche vers une terre promise qui est au delà du temps. Elle est tendue vers une espérance. L'Église possède la présence de Dieu, mais attend la vision. Le baptême annonce la Résurrection. Le repas eucharistique préfigure le repas céleste.

Dès lors, il ne faut pas concevoir le peuple de Dieu comme un peuple de gens parfaits dès ici-bas. Le bon grain est intimement mêlé à l'ivraie. L'Église de la terre est une Église militante, et chacun de ses membres doit sans cesse revivre son initiation en célébrant le souvenir de son baptême, en professant sa foi, en écoutant la Parole de Dieu, et par un effort toujours renouvelé pour changer de vie.

IV. — Applications pastorales

1. *Faut-il ou ne faut-il pas refuser le baptême?*

De ce qui vient d'être dit, il ressort qu'on ne peut considérer comme coupés de la communauté ecclésiale ceux qui, quoique ne pratiquant pas ou menant une vie peu édifiante, n'ont pas renié explicitement et extérieurement la foi.

On ne saurait non plus refuser le baptême d'un enfant parce que ses parents ne pratiquent pas régulièrement.

L'Église ne refuse le baptême que dans les cas où il y a perspective certaine d'apostasie, alors qu'elle ne refuse jamais le baptême devant le risque des autres péchés.

De la pratique de l'Église, voici ce qui ressort en effet :

a) *Il y a des cas où l'on peut refuser le baptême.* Mais uniquement si l'on n'a pas les garanties suffisantes d'éducation religieuse. On ne saurait, par contre, invoquer les déficiences religieuses des parents. La situation future de l'enfant prévaut sur la situation actuelle des parents.

b) *On ne peut pas refuser facilement le baptême.* En présentant un enfant au baptême, les parents ne sollicitent pas une faveur. Ils s'acquittent d'une grave obligation. Peu importe la valeur de la foi des parents. Car la sauvegarde de la foi de l'enfant n'est pas le fait uniquement des parents, mais aussi des parrains, de la communauté et du pasteur. Il importe, en outre, de mesurer les conséquences graves que risque d'entraîner pour une famille un refus du baptême qui ne serait pas compris et

qui risquerait de rejeter définitivement hors de l'Église des hommes de bonne volonté. On ne peut éteindre la mèche qui fume encore.

La démarche des hommes qui demandent le baptême pour leurs enfants peut apparaître comme dépourvue de toute signification chrétienne. Mais l'attitude de saint Augustin dans le *De catechizandis rudibus* nous invite à une grande prudence dans l'appréciation aussi bien de la foi ou de l'absence de foi, que de l'intention droite.

Dans la majorité des cas, on s'apercevra, par une connaissance plus profonde des gens et de leur psychologie, qu'il y a, dans leur démarche, une attitude religieuse mêlée à des réactions superstitieuses ou conformistes. Il appartient précisément au pasteur de démêler charitablement cette attitude et de lui donner plus de conscience et de relief.

Il faut mettre les pasteurs en garde contre une tentation de sévérité et de rigueur qui s'est présentée tout au long de l'histoire, mais que l'Église a toujours rejetée expressément et qui, pour cette raison, doit être absolument proscrite.

C'est la douleur aiguë d'un pasteur que sa communauté soit le scandale des non-chrétiens par sa médiocrité et son peu de rayonnement, son infidélité au modèle divin qu'il faudrait montrer aux hommes. Cependant, c'est l'économie même de l'Église que de recevoir les pécheurs, les boiteux et les clochards. On ne peut refuser ni le renouvellement des promesses du baptême ni l'Eucharistie à ceux qui se présentent avec le minimum de dispositions requises par l'Église.

2. *Il faut donc revaloriser les moyens normaux présentés par l'Église.*

a) Comme le demande le Directoire des évêques de France pour la pastorale des Sacrements (n^os^ 21, 22), on ne se contentera jamais de « régler » la cérémonie du baptême à la sacristie : le prêtre doit accueillir lui-même la personne de la famille venue demander un baptême, il ferait bien de visiter la famille à domicile pour l'instruire davantage des grandeurs et des obligations du baptême. Celui-ci sera plus visiblement le sacrement de la foi, si la famille qui présente son enfant au baptême a été elle-même l'objet d'une catéchèse.

Ce contact direct d'homme à homme est un élément extrêmement important de la pastorale du baptême.

Dans des cas plus difficiles, on pourra demander une promesse explicite d'éducation religieuse de l'enfant.

b) Le choix judicieux des parrains pose un grave problème. Ils doivent être les garants de la foi. Au moment ou s'aggrave le péril que court la foi de l'enfant, les obligations du parrainage deviennent plus pressantes.

c) Enfin, on ne peut pas considérer la situation religieuse d'un enfant dans sa famille sans tenir compte de la totalité du milieu paroissial et de l'évolution que l'action du pasteur doit normalement lui faire accomplir. Il est souvent permis de penser que l'enfant baptisé aujourd'hui trouvera, lorsqu'il sera arrivé à l'âge de raison, un climat paroissial meilleur qu'aujourd'hui.

La pastorale du baptême s'inscrit dans le contexte d'une pastorale générale, et celle-ci ne peut être pensée et menée à bien qu'en fonction d'une progression échelonnée dans le temps.

3. *Il faut aussi et surtout donner aux rites leur pleine signification.*

a) Une connaissance superficielle de la civilisation moderne a fait dire que les symboles liturgiques, et notamment ceux du baptême (eau, huile, souffle, sel, etc.), étaient révolus, sous le prétexte qu'ils avaient été inspirés par la civilisation rurale antique. Une connaissance plus approfondie de l'homme moderne montre, au contraire, que celui-ci est de plus en plus sensible aux valeurs en apparence les plus primitives.

Mais ce symbolisme ne sera perçu, et par suite goûté, que si les symboles de la liturgie, et notamment de la liturgie baptismale, ne sont pas réduits à n'être que le signe abstrait des vrais symboles.

b) La propreté et l'ornementation des fonts baptismaux, la propreté des ornements du prêtre, ou celle des burettes des saintes huiles, ou de la coupelle avec laquelle on donne le baptême, sont des éléments très humbles, mais indispensables pour une célébration authentique.

c) Le C.P.L. rappelle aux pasteurs que, conformément aux rubriques, la cérémonie commence (lorsque le temps le permet) au delà des portes de l'église, — qu'il doit y avoir deux étoles, une violette et une blanche, — que les vêtements blancs de l'enfant doivent permettre de faire les onctions sur la poitrine et sur le dos, — que l'eau doit couler abondamment sur la tête de l'enfant, — que la robe blanche ne lui est normalement remise qu'après l'ablution baptismale, — que le cierge doit être un vrai cierge, — que le parrain et la marraine ont dû être instruits des engagements qu'ils contractent. Le C.P.L. souhaite que le sel soit béni à chaque baptême, que le cierge soit apporté par

le parrain et qu'il puisse servir plus tard pour la communion solennelle.

d) Le rite fondamental de l'entrée dans le peuple de Dieu ne prendra son sens que si la communauté paroissiale est présente au moins par quelques-uns de ses membres, et si on remet le baptême dans son ambiance pascale.

e) On a signalé de divers côtés que les fidèles considéraient comme des chrétiens de seconde zone ceux qui étaient baptisés à l'âge adulte. Il importe de créer une mentalité et un climat où les baptêmes d'adultes redeviennent, ce qu'ils ont toujours été, l'honneur et la joie de la communauté paroissiale. Les baptêmes d'adultes, assez nombreux aujourd'hui, sont, en outre, une occasion exceptionnelle de faire prendre conscience aux fidèles de la splendeur du sacrement et de la grandeur de notre vocation de chrétien. Le C.P.L. souhaite que ces baptêmes d'adultes soient administrés solennellement, ainsi que le veut le Rituel, que la communauté paroissiale soit présente et que ces baptêmes soient donnés, dans la mesure du possible, lors de la célébration de la Vigile pascale.

f) Enfin, les pasteurs n'oublieront pas que la façon dont ils célèbrent les cérémonies du baptême, qu'il s'agisse d'un enfant ou d'un adulte, est la plus belle et la plus émouvante des catéchèses qu'ils puissent faire sur le baptême.

*
* *

Quelle que soit la diversité des paroisses, des milieux de vie et des hommes qui présentent un enfant au baptême, le prêtre qui a la hantise de mettre en valeur les richesses des sacrements finira toujours par trouver les moyens les plus aptes à leur faire percevoir, grâce aux rites eux-mêmes du baptême, le grand message de la prédication de saint Pierre :

> Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, afin que vous proclamiez les perfections de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui autrefois n'étiez pas le peuple de Dieu et qui êtes maintenant le peuple de Dieu, vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, et qui maintenant avez obtenu miséricorde (1 Pet., 2, 9-10).

A travers les Revues

Pourquoi la Vigile pascale a-t-elle été restaurée ?

Lorsque le pape Pie XII réintroduisit pour la première fois la Vigile pascale, il avait des vues solidement fondées; il n'est pas douteux qu'elles se sont affermies en lui... Si l'on veut apprécier avec justesse cette innovation, il faut donc avant tout se demander : Quelles étaient les vues qui ont conduit le Saint-Père à ordonner cette expérience unique en son genre [1] ?

C'est ce qu'expose, dans la vénérable *Theologisch-praktische Quartalschrift* de Linz, un membre éminent de la Congrégation des rites, le P. Joseph Loew, rapporteur général adjoint de la section historique : nul n'était plus qualifié pour faire connaître les motifs qui ont présidé à la restauration de la Vigile pascale.

Cette restauration, le P. Loew le souligne avec force, n'est à aucun degré un archéologisme : La connaissance du passé et l'érudition des historiens, indispensables d'ailleurs, y sont au service d'une œuvre de pastorale liturgique qui est pour une part une véritable création [2]. Le but du Saint-Père a été de replacer au centre de la vie de l'Église la célébration pascale en grande partie dévitalisée par la généralisation du baptême des enfants et l'anticipation de la vigile nocturne :

La fête centrale du christianisme, qui n'est pas simplement le dimanche de Pâques, la double Pâque, souffrance et gloire, mort et résurrection, fin et commencement; la grande fête baptismale du christianisme, fondée sur le mystère total de Pâques; le retour du mystère pascal à travers les dimanches de l'année; le renouveau en profondeur de toute la vie chrétienne pendant le Carême : toutes choses dont notre bon peuple et une partie considérable du clergé ont oublié qu'elles sont profondément liées. Des rites extérieurs sont restés vivants, beaucoup d'usages populaires pratiqués avec ou, le plus souvent, sans dévotion. Mais le principal des temps liturgiques a perdu dans une mesure inquiétante son efficacité en quelque sorte sacramentelle, l'efficacité de grâce et de salut de son contenu et de son étendue totale. Il était temps, grand temps, de rendre leur pleine efficacité aux énergies salutaires que le cœur de l'année ecclésiastique possède de façon inamissible.

C'est ce qu'a fait Pie XII. Son intention, en restaurant la Vigile pascale, est et demeure éminemment pastorale (*eminent pastoral, seelsorglich*), il veut servir l'Église vivante, le peuple fidèle avec le clergé au milieu de lui. Aussi le décret de 1951 demandait-il un rapport sur le résultat pastoral de

1. J. Loew, C.S.S.R., *Grundsätzliches zur Osternachtfeier*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 100e année, 1952, pp. 217-231. Le passage cité est à la page 217.
2. *Ibid.*, p. 217 et n. 3.

la célébration. Ferveur des fidèles, participation du peuple : c'est de cela qu'il s'agit. Avec la nuit pascale c'est la fête entière de Pâques avec tout le Carême et tous les dimanches de l'année qui doivent être vécus à nouveau dans leur plèine efficacité retrouvée [3].

La Vigile restaurée a déjà produit d'abondants fruits pastoraux. A les mieux connaître, beaucoup de prêtres et de fidèles seraient sans doute encouragés dans leur effort liturgique :

L'usage, appuyé sur bien des raisons, veut que les autorités romaines ne publient pas les rapports reçus; c'est peut-être dommage qu'ils ne soient pas publiés, au moins en partie. On y trouverait bien des passages d'une beauté toute classique, bien des remarques judicieuses et sages, bien des statistiques instructives [4].

A défaut du texte de ces rapports, le P. Loew prend occasion des principales remarques des usagers et des techniciens pour expliquer la portée et les motifs des différentes innovations introduites en 1951 et 1952.

Les vues du Saint-Siège sur l'heure de la Vigile ne prêtent à aucun doute :

Il est entendu que la nuit est son heure normale et propre, en sorte que la célébration déborde sur le matin de Pâques et garde de façon réelle et non figurée sa signification de veillée pascale... Une heure « auxiliaire » est prévue, non pas partout, mais localement et de façon exceptionnelle, là où l'Ordinaire est forcé de constater que des raisons graves de caractère public réclament impérieusement qu'on s'écarte de l'heure normale. Anticiper pour un diocèse entier serait contraire au sens du décret, lequel veut que l'heure normale soit absolument observée... Un Ordinaire avait prescrit pour tout son diocèse que la Vigile pascale serait célébrée exclusivement le soir : il lui fut signifié que cet ordre allait clairement contre la lettre et l'esprit du décret de 1952 [5].

On a beaucoup discuté, du point de vue historique et du point de vue pratique, sur l'heure idéale de la Vigile. D'une part, comme le remarque très justement le P. Loew, il fallait empêcher de fêter la lumière et la résurrection du Christ avant la nuit. D'autre part, une vingtaine d'Ordinaires ont réclamé la possibilité de célébrer la Vigile au matin de Pâques, ceci en vertu d'une interprétation peut-être un peu trop rapide des évangiles de la résurrection. Du point de vue de l'histoire liturgique l'horaire établi en 1951 pourrait bien rejoindre la plus ancienne Tradition et la signification primitive de la Vigile [6].

Sur le nombre et le choix des lectures les avis soumis au Saint-Siège ont été fort partagés. A ce sujet le P. Loew met en garde contre l'archéologisme qu'il y aurait à vouloir conserver un nombre de lectures trop élevé, en oubliant ainsi les possibilités pastorales; il rappelle également que le choix des lectures II à IV a été déterminé par la

3. *Ibid.*, p. 220.
4. *Ibid.*, p. 228, n. 12.
5. *Ibid.*, p. 222 et n. 15 *a*.
6. Nous nous en sommes expliqués ailleurs, *Rev. Sc. phil. théol.*, 36 (1952), pp. 296 sq.

présence des cantiques. Le complexe lecture-et-chant est assurément d'un grand intérêt liturgique [7], mais il se trouvera des pasteurs et des historiens pour regretter qu'on ait préféré les deux lectures d'Isaïe à Gn., 22, et Ez., 37, unanimement attestés dans la Tradition [8] : les fidèles du rite romain ne connaîtront plus ces deux grandes expressions bibliques de notre Rédemption, chères aux chrétiens depuis les premiers siècles.

Les divers rapports envoyés à Rome montrent combien la rénovation des engagements du baptême a marqué les fidèles. C'est à tort que certains ont souhaité que les fidèles répondent au singulier aux questions du célébrant :

> Pour cette rénovation des engagements du baptême les questions et les réponses ont été maintenues délibérément au pluriel. De divers côtés on a plaidé en faveur du singulier, surtout pour cette raison que personne ne peut s'engager pour autrui. Il y a lieu de répondre que le singulier est logiquement nécessaire au baptême même, alors que le catéchumène (ou le parrain en son nom) est invité à faire personnellement pour la première fois la confession de foi chrétienne. La nouvelle confession de foi de la nuit pascale a lieu dans l'assemblée liturgique, donc dans une célébration communautaire; le sens de la communauté réclame que l'engagement se fasse en commun : chacun s'engage pour les autres, comme chacun prie avec les autres et pour eux [9].

Le Saint-Siège avait envisagé de publier un texte officiel de la rénovations dans les principales langues vulgaires. Comme il était impossible de retenir certaines langues et d'exclure les autres, une seule traduction fut publiée, la traduction italienne, approuvée pour le diocèse de Rome et envoyée à tous les Ordinaires d'Italie [10]. Il serait souhaitable qu'un texte uniforme soit adopté dans chaque pays par l'Épiscopat.

Le décret de 1952 a donné d'utiles directives au sujet des difficultés rencontrées dans les différents pays : en Allemagne les cérémonies de la Résurrection, dans les pays méditerranéens la bénédiction des maisons, en France et en Italie les confessions en masse du samedi saint. Sur ces confessions le P. Loew s'exprime avec vivacité :

> Il faut dire franchement que cette bousculade... au sacrement de pénitence est un abus et cause plus de mal que de bien, indépendamment du fait qu'elle impose au prêtre un fardeau impossible à porter. Le sacrement de pénitence est trop important... Avec de la bonne volonté, beaucoup de patience et une conscience pastorale profonde, il devrait être possible d'amener progressivement les fidèles à une pratique fructueuse de la confession... La confession pascale appartient elle aussi au grand renouveau que Pie XII

7. Le même changement de rythme à l'intérieur d'un texte continu se retrouve au *Te igitur* du canon de la messe, lorsqu'on passe du chant d'action de grâces et de louange à la lecture des prières d'intercession.

8. Cf. B. Botte, O.S.B., *Le choix des lectures de la veillée pascale*, dans *Questions lit. et par.*, 32 (1952), pp. 65-70.

9. Loew, p. 228, n. 11 *a*.

10. *Ibid.*, p. 225.

voudrait promouvoir, mais une confession pascale bonne, efficace, qui soit une conversion et un affermissement [11].

Le P. Loew souligne en concluant que la restauration de la Vigile pascale n'est qu'une première étape vers la restauration liturgique des quatre jours saints : seule la messe du soir peut permettre aux hommes d'aujourd'hui de prendre part à la liturgie du jeudi et du vendredi saints [12]. Parmi les nouvelles reçues en 1952 par la Sacrée Congrégation,

> ... il est particulièrement intéressant que, en beaucoup de lieux où l'indult de la messe du soir subsiste, on ait célébré le soir la messe du jeudi saint, également avec le meilleur résultat pastoral [13].

Ainsi en fut-il dans plusieurs diocèses d'Allemagne. Mgr l'évêque de Limburg, par exemple, y avait invité son clergé [14]. Souhaitons que cet exemple soit imité partout où les indults du Saint-Siège le permettent : accomplies dans le cadre des règles canoniques, de telles expériences seront certainement instructives.

***

Liturgie et œcuménisme.

On sait que la conférence œcuménique de Foi et Constitution s'est tenue à Lund (Suède) du 15 au 28 août 1952. *Vers l'Unité chrétienne* d'octobre donne un très intéressant compte rendu des travaux de la conférence et en dégage les lignes dominantes :

> En tout premier lieu il faut signaler la place importante prise, dans les préoccupations et études de la Commission « Faith and Order », et donc du Conseil œcuménique des Églises, par les questions concernant le culte et la liturgie. C'est manifestement là le résultat de la poussée à peu près générale des mouvements dits de « Haute-Église » au sein de communions chrétiennes toujours plus nombreuses. Ces mouvements sont généralement marqués par une restauration ou un développement du culte liturgique avec les implications théologiques que cela comporte : redécouverte ou meilleure estimation de la notion de sacrement et, indirectement, de celle de sacerdoce. Si certaines confessions, comme les Églises orthodoxes, se meuvent là sur un terrain qui leur est familier et traditionnel, le fait que les membres des Églises réformées s'intéressent à ces questions d'une manière assez vivante pour tenter dans leur propre milieu une véritable restauration liturgique est certainement une nouveauté très digne de remarque. Ces mouvements, pour nouveaux qu'ils soient, ont déjà derrière eux, selon les confessions, un passé plus ou moins long [15]...

11. *Ibid.*, p. 230, n. 22.
12. *Ibid.*, p. 226.
13. *Ibid.*, p. 231, n. 26.
14. *Bulletin officiel du diocèse de Limburg*, 22 mars 1952, cité par la *Benediktinische Monatschrift*, 28 (1952), pp. 409-410.
15. C.-J. Dumont, O. P., *La troisième Conférence mondiale de la Commission « Faith and Order » du Conseil œcuménique des Églises*,

Dès 1951 une commission préparatoire spéciale avait publié un *Rapport sur la Liturgie*[16] très remarquable, qui mérite de retenir l'attention des liturgistes catholiques : le ritualisme romantique s'y révèle largement dépassé dans les « Hautes-Églises ». On ne s'intéresse plus au culte par esthétisme superficiel, mais en le considérant dans sa référence aux réalités centrales du christianisme. La conscience se fait de plus en plus vive que la liturgie est par essence communautaire et implique un certain sens de l'Église visible; qu'en outre elle n'est pas simple satisfaction émotionnelle, mais engage tout l'homme, âme et corps : le sacramentalisme chrétien est lié à une anthropologie biblique incompatible avec le comportement cultuel issu de l'*Aufklärung*.

De cet approfondissement liturgique des mouvements « haute-Église » on peut déceler au moins deux causes : les initiatives liturgiques réformées et l'influence catholique. Les réformés, soit dans la « communauté de Cluny », dont *La Maison-Dieu* a déjà parlé[17], soit en Hollande autour du regretté Gérard van der Leeuw, principal rédacteur du rapport dont il est question ici, ont dépassé d'emblée ritualisme et subjectivisme en se situant dans une attitude franchement biblique qui les rendait perméables aux valeurs les plus objectives de la liturgie et de l'économie sacramentaire. L'influence catholique, et plus particulièrement celle de Maria-Laach, s'est fait sentir également dans la pratique liturgique et eucharistique. Elle a aidé, croyons-nous, beaucoup de nos frères protestants à retrouver dans l'Eucharistie un élément proprement sacrificiel. Le rapport final de Lund est sur ce point spécialement intéressant :

> « Nous reconnaissons avec gratitude que nous avons atteint une mesure d'accord qu'aucun de nous n'aurait pu prévoir sur le problème de l'élément sacrificiel dans la sainte Cène. Le mystère de l'amour de Dieu, que nous célébrons à la Table du Seigneur, surpasse toute expression humaine. Mais dans nos efforts pour décrire ce mystère nous avons, pour en parler en termes de sacrifice, la garantie de la Sainte Écriture. « Voici l'Agneau de Dieu... »
>
> « Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans toute sa vie sur terre et principalement dans sa mort et sa résurrection, a triomphé des puissances des ténèbres. Dans son sacrifice parfait et suffisant sur le Calvaire, il a offert une obéissance parfaite au Père en expiation pour le péché du monde entier. Ce fut un acte d'expiation fait une fois pour toutes et irréitérable. Après sa résurrection et son ascension, il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur.
>
> « Notre réponse dans le culte est alors la louange, la prière, l'action de grâces et l'offrande de nous-mêmes dans la foi et l'obéissance rendue au

dans *Vers l'Unité chrétienne*, octobre 1952, pp. 4-19. Le passage cité est à la page 10.

16. *Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, publié sous la direction de P. Edwall, E. Hayman, W. D. Maxwell, Londres, S.C.M. Press, 1951. Sur cet ouvrage cf. *Rev. Sc. phil. théol.*, 36 (1952), pp. 300-302.

17. J. Gribomont, O.S.B., *La communauté de Cluny*, dans *La Maison-Dieu*, n° 19, pp. 26-47.

Père au nom de Jésus-Christ. Nous offrons le sacrifice de louange et d'actions de grâces. C'est à ce point que surgissent nos plus grandes difficultés quand nous cherchons à exprimer exactement quelle relation existe entre notre culte sur terre et l'éternelle intercession du Christ dans le ciel. Nous convenons tous qu'il y a là un élément de mystère qui peut difficilement être exprimé (Rom., 8, 26) [18]. »

L'allusion à la *Mysterienlehre* de Dom Casel, atténuée ici, était très nette dans la première rédaction du texte; le dernier paragraphe évoque une théologie de la liturgie dont le son est nouveau dans le protestantisme :

« Certains d'entre nous croient qu'à la Cène du Seigneur, où ils entrent en communion avec le Seigneur crucifié et ressuscité, ils ne font qu'offrir un sacrifice de louange et d'actions de grâces et un service obéissant comme une réponse, dans la foi, aux bienfaits que le Seigneur nous accorde. D'autres voudraient insister, cependant, sur ce fait que dans la sainte Eucharistie le Seigneur Jésus-Christ, comme notre grand grand Prêtre, unit l'offrande faite par son Corps, l'Église, à son propre sacrifice et qu'ainsi il assume l'adoration de l'Église dans le *Sanctus* de l'Assemblée céleste... [19] »

PIERRE-MARIE GY.

18. DUMONT, p. 11.
19. *Ibid.*, p. 11.

Centre de Pastorale liturgique (suite de la page 128)

Centre de formation. Les locaux actuels nous permettent des assemblées importantes, et aideront donc à la réalisation de sessions ou réunions diverses. C'est ainsi que durant les mois d'octobre et novembre, une cinquantaine de laïcs sont venus chaque semaine pour une session liturgique. Depuis l'Avent, une nouvelle formule a été inaugurée, destinée à se prolonger à travers toute l'année : chaque samedi, de 21 heures et à 23 heures, une préparation du dimanche est réalisée sous forme de commentaire et cercle d'études sur le *propre* du lendemain, aboutissant à une célébration paraliturgique. Enseignement et prière commune : deux éléments qui peuvent au mieux contribuer à l'éducation d'une vie liturgique chez les participants tout en les préparant spirituellement à célébrer le Jour du Seigneur. Ces réunions sont ouvertes à tous et aucune continuité n'est exigée. Nous pensons trouver là une formule adaptée aux besoins de chrétiens engagés dans la prière de l'Église, et dont les loisirs sont réduits et irréguliers. Nos amis de Paris et de banlieue sauront-ils nous dire si nous avons réussi ?

LA MAISON-DIEU 1952

TABLE DES ARTICLES
PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Bonnet (H.-N.) : Que deviendra la Nuit pascale ?	31	132-135
Id. : Le mystère pascal en termes d'engagement	31	154-160
Botte (B.) : A propos de virgules (la ponctuation de la Préface)	30	156-160
Id. : Cycle liturgique et célébrations humaines	30	79-82
Id. : La bénédiction du cierge pascal et le cierge des fidèles	31	140-143
Id. : Le cycle liturgique et l'économie du salut	30	63-78
Id. : L'interprétation des textes baptismaux	32	18-39
Id. : Nuit pascale et chant de communion	29	101-106
Boulet (N. M.-D.) : L'autel dans l'antiquité chrétienne	29	40-59
Errata de cet article	30	165
Bouyer (L.) : Le Carême, initiation pascale	31	7-18
Id. : Le symbolisme des rites baptismaux	32	5-17
Chavasse (A.) : Du peuple de Dieu à l'Église du Christ	32	40-52
Id. : La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine	31	76-119
Chenu (M.-D.) : Les sacrements dans l'économie chrétienne	30	7-18
Chirat (H.) : Primauté de Dieu	30	83-84
Daniélou (J.) : Le Carême, initiation pascale	31	19-33
Id. : L'histoire du salut dans la catéchèse	30	19-35
Diebold (E.) : L'effacement des perspectives communautaires dans la législation baptismale	32	118-124
Doncoeur (P.) : Pour une révision des lectures du missel	29	107-111
Dubarle (D.) : Temps païen et temps chrétien	30	56-62
Duesberg (H.) : Note sur l'utilisation du psautier en Carême	31	120-131
Etchegaray (R.) : La législation de l'Église sur le baptême d'enfants de catholiques non pratiquants	32	90-117
Gelin (A.) : L'autel dans l'Ancien Testament	29	9-17
Id. : Préludes bibliques au Carême chrétien	31	34-43
Girault (R.) : Session de liturgie dans un grand séminaire	30	162-165
Gy (P.-M.) : *Quamprimum* : note sur le baptême des enfants	32	124-128
Id. : Signification pastorale des prières du prône	30	125-136
Heiming (O.) : Réflexions sur la réforme du calendrier liturgique	30	104-124
Honoré (A.) : Le baptême dans les cliniques	32	129-142
Jenny (H.) : Note sur le réalisme de la liturgie	30	96-100
Leclercq (J.) : Carême et pénitence	31	44-59
Id. : Le Mystère de l'autel	29	60-70

MARTIMORT (A.-G.) : A propos de quelques innovations liturgiques 29 113-117
ID. : Encore les innovations liturgiques 30 161
ID. : Le nouveau décret sur la vigile pascale 29 89-100
ID. : *Sedentes auscultant* 31 150
MAURICE (A.) : Pour une meilleure observation des réactions populaires 30 85-91

PHILIPPEAU (H.-R.) : Note sur l'utilisation liturgique du cierge pascal 31 144-149

RÉGAMEY (P.-R.) : Architecture de l'autel et exigences liturgiques. 29 71-88
RIGAL (P.) : A propos d'une nouvelle liturgie de l'Église luthérienne en France 29 118-119
ROGUET (A.-M.) : Fêtes humaines et apport humain de l'offertoire. 30 92-95
ID. : Introïts en français pour la messe dialoguée 30 150-155
ID. : La pastorale liturgique de l'autel 29 5-8
ID. : La place du baptême dans la Nuit pascale..... 31 151
ID. : La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église..... 32 74-89
ID. : Lectures pour le Rosaire 30 149
ID. : Le nouveau décret sur la Vigile pascale 29 89-100
ID. : Les offices du dimanche soir 30 137-148
ID. : Plaidoyer pour le baptistère 31 152-153
ROUSSEAU (O.) : Le Carême et la montée vers Jérusalem 31 60-75
ID. : Le Christ et l'autel : note sur la tradition patristique.... 29 32-39
ID. : Les Pères de l'Église et la théologie du temps 30 36-55

SAUVAGE (J.) : Initiatives pastorales pour valoriser l'aspect communautaire du baptême 32 143-160
SCHMITT (J.) : Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique 32 53-73
ID. : *Petra autem erat Christus* 29 18-31
Conclusions de la session sur l'économie du salut 30 101-103
Conclusions de la session du C.P.L. sur le baptême, entrée dans le peuple de Dieu 32 161-166
La Nuit pascale à la cathédrale de Verdun 31 136-139

DIRECTIVES DE L'ÉGLISE

Directives de S. Exc. Mgr Paul Richaud, archevêque de Bordeaux, après la session liturgique 29 120-124

CHRONIQUE

Bibliothèque du C.P.L. 30 176
Bulletin du C.P.L. sur le Carême 31 176
Centre de pastorale liturgique 32 39, 89, 128, 172
Grand congrès du C.P.L. à Chartres en 1953 ..... 31 176
Le déménagement du C.P.L. 29 176
Le grand prix du disque 29 176

A TRAVERS LES REVUES

GY (P.-M.) : La liturgie byzantine et nous (*Dieu vivant*) 30 173
ID. : L'enseignement de la liturgie dans les séminaires (*Questions liturgiques et paroissiales*) 30 174
ID. : Coutumes liturgiques et paroissiales (*Revue de Droit canonique*) 30 175
ID. : Pourquoi la Vigile pascale a-t-elle été restaurée ? (*Theologisch-praktische Quartalschrift*) 32 167
ID. : Liturgie et œcuménisme (*Vers l'unité chrétienne*) 32 170

AUTEURS RECENSÉS

AVIGNON (J. D') : Sous le voile des sacrements 30 171

BARON (R.) : La belle aventure de la vie au séminaire 29 170
BOUËSSÉ (H.) : La place du Christ dans le plan de Dieu 30 170
ID. : L'économie sacramentaire 30 170
BOULARD (F.) : Essor ou déclin du clergé français 29 170-173
BOUYER (L.) : La Bible et l'Évangile 30 166-167
ID. : Le sens de la vie monastique 29 141
ID. : Saint Antoine le Grand 29 159-160
BROU (L.) et WILMART (A.) : The Psalter collects 29 133-134

CASEL (O.) : Le mystère du culte dans le christianisme 29 125-130
ID. : Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne 29 131-132
Catholicisme, nº 11 ..... 29 176
CAZELLES : Le Lévitique 30 168
CHANSON (A.) : Pour mieux administrer baptême, confirmation, eucharistie, extrême-onction 30 172
CHRYSOSTOME (J.) : Sur l'incompréhensibilité de Dieu 29 147-148
CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Les Stromates, I 30 168
CONGAR (Y.) : Vraie et fausse Réforme dans l'Église 29 144
COURTOIS (G.) : Face au Seigneur. Récollection sacerdotale 29 169
ID. : Jeune prêtre; notes de pastorale pratique 29 168

DANIÉLOU (J.) : Bible et Liturgie 29 136-140
ID. : Les anges et leur mission 30 166
DANIEL-ROPS : *Missa est* 29 142-143
DE CLERCQ (Ch.) : Conciles orientaux catholiques 29 149
DORNIER : Épîtres pastorales 30 168
DUESBERG-AUVRAY : Proverbes 30 168
DVORNIK (F.) : Le schisme de Photius 29 152

ENGLEBERT (O.) : Les saints de janvier à septembre 29 157-158

FEUILLET : Jonas 30 168
FINANCE (J. DE) : Sacerdoce et médiation 29 167
FLICOTEAUX (E.) : Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie 31 172
FUSTIER et BONFILS : Cantiques pour l'Année liturgique 29 161

GAILLARD : Les solennités pascales : itinéraire liturgique pour la quinzaine pascale 31 174
GELINEAU-BARJON-ROZIER : Chants français pour la messe du peuple chrétien 29 162-163
GEOFFRAY (C.) : Messe brève à trois voix égales 29 163
GRENTE (Mgr) : Les sept sacrements 30 171
GUARDINI (R.) : Les signes sacrés 30 171-172

HAMMAN (A.) : Le *Pater* expliqué par les Pères 30 169
ID. : Prières des premiers chrétiens 30 169
HENRY-ROZIER (M.) : Dans la barbarie mérovingienne : saint Colomban 29 159
HILD (J.) : Dimanche et vie pascale 29 135
HIPPOLYTE : Contre les hérésies 29 147
Homélies pascales, I 29 145

JULIEN (D.) : Cantiques sur les psaumes (Gloria I) 29 165

KERMADEUC (G. DE) : Je suis prêtre 29 175
KOLOGRIVOF (I.) : Le verbe de vie 30 167

LANQUETIN (A.) : Sainteté rurale 29 158-159
Le clergé diocésain face à son idéal 29 167
Les deux Tables 29 165
LEUBA (J.-L.) : L'institution et l'événement 29 150-151
LOUIS (J.) : Le graduel psalmodié 29 164
LUBIENSKA DE LENVAL (H.) : L'éducation du sens liturgique..... 29 175

MAHIEU (J.) : La sainteté dans la vie du prêtre 29 168
MAILLY (J. DE) : Abrégé des gestes et des miracles de saints..... 29 158
MALINGREY (A.-M.) : Initiation au latin de la messe 29 175
Missels de communion. Missels pour enfants 29 166
MOREL (R.) : Les saints de tous les jours 29 156-157
MURA (E.) : L'humanité vivifiante du Christ 30 171

Office divin (L') et les bréviaires pour les fidèles 31 175
ORIGÈNE : Homélies sur les Nombres 30 168

PASCHER (J.) : L'évolution des rites sacramentaires 30 171
PAUTREL : Tobie 30 168
PETERS (N.) et DECAMEAUX (J.) : Notre Bible, source de vie..... 30 167
PRIM (J.) : Chants des fidèles 29 164

ROBERT : Le cantique des cantiques 30 168

SPICQ : Épître aux Hébreux 30 168

TARDIF (H.) : *Christiani populi sacramenta* 30 172
THILS (G.) et LALOUP (J.) : Jeunesse et sacerdoce 29 169

VAN ERCK (H.) : Le sacrifice du peuple de Dieu 29 165
Vie des saints et des bienheureux, avec l'historique des fêtes, par les PP. Bénédictins de Paris 29 153-156
VONIER (A.) : La personnalité du Christ 29 174-175

PRINCIPAUX GROUPEMENTS D'ARTICLES

Le mystère de l'autel 29
L'économie du salut et le cycle liturgique 30
Le Carême, préparation à la Nuit pascale 31
Le Baptême, entrée dans le peuple de Dieu 32

Le gérant : CLAUDE ROGUET, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 12-52.